

Četrta srednje- in vzhodnoevropska fenomenološka konferenca

EVROPA, SVET IN HUMANOST V 21. STOLETJU: fenomenološke perspektive

(Ljubljana, 16. –19. 11. 2006)

Uredila

Andrina Tonkli–Komel

EVROPA, SVET IN HUMANOST V 21. STOLETJU: fenomenološke perspektive

(Ljubljana, 16.–19. 11. 2006)

»Srednje in vzhodno-evropske fenomenološke konferenca« je institucija, ki znotraj Svetovne organizacije fenomenoloških organizacij združuje organizacije, ki se ukvarjajo s fenomenološko filozofijo. Ustanovljena je bila leta 2002, med pobudniki za njeno ustanovitev pa je bilo tudi Fenomenološko društvo v Ljubljani. Njen osnovni cilj je izmenjava raziskovalnih dosežkov na področju fenomenologije, predvsem v povezavi z novimi humanističnimi izzivi. Prav zato se v konferenco povezujejo tudi raziskovalci iz drugih delov Evrope in sveta. Njen namen pa je tudi družbeno-kulturn in političen, tako glede odpiranja aktualnih tem kot glede ustvarjanja dialoga znotraj in zunaj Evrope.

Četrto konferenco »Fenomenološke perspektive: Evropa, svet in humanost: fenomenološke perspektive« sta med 16. in 18. novembrom organizirala Inštitut Nove revije – Zavod za humanistiko in Fenomenološko društvo v Ljubljani (organizacijski odbor: Dean Komel – predsednik, Ion Copoeru, Karel Novotny, Andrina Tonkli Komel, Hans Rainer Sepp, Lester Embree).

Na posvetu, na katerem je sodelovalo preko dvajset udeležencev, so v ospredje stopili predvsem filozofski in humanistični vidiki obravnave konstitutivnega smisla »Evrope«, ki je prepoznaven tako po svojem zgodovinskem učinkovanju kot po načinu vzpostavljena temeljnih kategorij družbenosti. Fenomenologija je v svojem razvoju skozi prejšnje stoletje že uveljavila različne pristope k obravnavi

Evrope, ki pa jih mora na novo definirati v globalni situaciji 21. stoletja. V zvezi s tem velja posebna pozornost razmerju med znanostjo in življenjskim svetom, ki je postal aktualen v zvezi s prehodom v družbo znanja. Ključno je vprašanje: kaj danes jamči enotnost življenjskega sveta, kako je mogoče srečevanje kultur kot življenjskosvetnih podlag, da jih globalni razvoj ne bo izbrisal. V obeh primerih se, kot so razgrnili prispevki na konferenci, soočamo s spremembo razumevanja humanosti.

Prispevki s simpozija so skladno s tem razdeljeni v štiri sklope: »Evropa«, »Humanizem«, »Družba« in »Svet«. Kolikor upoštevamo fenomenološki horizont spraševanja, ni mogoče nobenega od teh sklopov obravnavati izolirano. Njihova medsebojna povezava pokaže napetosti med zgodovinsko identiteto in različnostjo, med zahtevki družbe in smislom eksistence, med pojavnostjo globalizma in izkustvom svetovnosti. Pri tem ni toliko pomembno to, da se te napetosti presežejo, marveč da postanejo kot take razvidne.

Ob tej priložnosti bi se radi zahvalili profesorju Klausu Heldu za pripravljenost, da je s svojim predavanjem otvoril konferenco. Njegova filozofska prizadevanja so odločilno prispevala k novemu fenomenološkemu odstiranju smisla evropskosti. Naj bodo prispevki zbrani v tem zborniku skromen poklon prirediteljev in udeležencev te konference profesorju Klausu Heldu ob njegovi sedemdesetletnici.

Urednica

K FENOMENOLOŠKEMU REHABILITIRANJU ETOSA

Premišljevanje, ki vam ga bom predstavil, nosi enostavno prepričanje: humanost bo tudi v prihodnjem, »globalno« zraščnem svetu slonela na etosu, tj. na sovisju vrlin. To prepričanje je nasprotno dojemanju, ki ga danes zastopa mnogo filozofov: ti menijo, da bo tisto, kar je bilo v stari evropski tradiciji imenovano »etos«, v »globaliziranem« svetu izginilo, vsak etos je namreč vezan na določeno kulturo. Ker velja računati s tem, da se bodo v prihodnjem svetu vse razlike med kulturami na dolgi rok zgladile, je mogoče terjati, in morda tudi pričakovati, samo še tole: da se bo sledilo zgolj obćim, vse kulture v enaki meri zavezujoćim moralnim normam.

Utemeljitev zavezujoćnosti takšnih univerzalnih norm je bila osrednja naloga novoveške filozofije morale, ki je svoj vrhunec dosegla s Kantom. Omenjeni filozofi se čutijo zadolženi tej tradiciji. Preprićani so, da je iz prednovoveške Evrope izvirajoći etos vrlin obsojen na to, da bo izginil v prid »morale« in njenih transkulturnih norm. Toda ali takšno dojemanje vzdrži? Da bi to preskusili, moramo najprej nujno premagati terminološko poljubnost, ki danes vlada v filozofski literaturi, navezujoći se na ćloveški etos. To pa lahko uspe le s historićno osmisлитvijo pomena, s katerim so nosilni etićni oziroma moralnofilozofski pojmi izvirno vzniknili v filozofiji.

Zato bom v prvem delu svojega premisleka najprej osvetlil grške pojme, potem pa njihove latinske prevode. Upam, da bom s tem obenem lahko pojasnil, kakšna fundamentalna zadevna razlika obstaja med grškim »etosom« in novoveško »moralo«. V drugem delu se bom lotil že omenjenega vtisa, da »etos« mora izginiti in da bo izginil v prid »morale«. Od dela *After Virtue* Alsdaira MacIntyra so se različni filozofi, ki jih prištevamo k tako imenovanim komunitaristom, lotevali poskusa rehabilitiranja etosa vrlin nasproti novoveški morali. O vrednosti teh poskusov danes ne bi razpravljaj, namesto tega se bom sam lotil novega in drugačnega tovrstnega poskusa, in sicer s pomočjo fenomenološke metode vzvratne poti k izvornim izkustvom. Moja teza je, da »etos« predstavlja življenjskosvetno normalnost, »moralo« novega veka pa se opira na mejni primer te normalnosti, vendar ga pri tem povzdigne v normalni primer. V sklepu pa bi rad ponudil fenomenološko pojasnitev tega zgodovinskega razvoja.

Zgodovinska osmislitev antičnega porekla moralnofilozofske terminologije svojo prvo oporo nahaja v jasnem in enournem poreklu pojma »etike« iz Aristotelovega mišljenja. Predmet njegove *ethiké pragmatéia*, »etične razprave«, je bil, kot nakazuje pridevnik *ethiké*, *êthos*. V prefilozofski grščini so kot *êthos* izvorno razumeli stanovitni kraj zadrževanja, nastanjenosti /Aufenthaltsort/ živih bitij. Ker ljudje, v nasprotju z drugimi živimi bitji na tej zemlji, lahko *delujemo*, je beseda *êthos* v povezavi z nami lahko dobila pomen, ki sega onkraj pomena prostorskega kraja prebivanja. Nastanek tega pomena nam kaže fenomenološko motrenje delovanja, tj. v prvi osebi izpeljana reflektivna deskripcija zavesti, ki jo imam med delovanjem.

Moje početje ni golo zadržanje, temveč je delovanje, *prâxis*, tedaj, ko se zavestno pustim voditi določenim namenom. Prva temeljna poteza tovrstnega početja je v tem, da jo spremlja zavest o moji svobodi odločanja. Ta zavest svobode pa je zamejena s tem, da razpolagam samo z omejenim številom delovanskih možnosti. Te možnosti mi predzarisujejo horizonti mojega delovanja, ki so mi s svoje strani domačni prek ustreznih navad. Druga temeljna poteza moje delovanske zavesti pa je v tem, da vem: moje delovanje se vrši v občevanju z drugimi, ki so delovanska bitja tako kot jaz. To velja neodvisno od tega, ali so pri določenem delovanju, ki ga vršim, drugi prisotni ali pa delujem v odsotnosti drugih. Od drugih me neukinljivo ločuje to, da so njihove navade in horizonti drugačni kot moji. Če ne bi bilo tako, potem drugi ne bi bil »drugi«, ampak dvojniki mene samega. Zato mojemu pričakovanju o prihodnjem delovanju drugih manjka gotovost.

Lahko delujem le z zaupanjem v to, da se bodo nameravane prihodnje posledice mojega delovanja normalno tudi vzpostavile. Z vpetostjo delovanja v intersubjektivna sovisja pa so te prihodnje posledice soodvisne od drugih in zato

negotove. Ta negotovost se lahko izravna le s tem, da drugi z neko določeno zanesljivostjo izpolnjujejo pričakovanja, s katerimi jim prihajam nasproti. Ker so si drugi horizontov, iz katerih jemljejo svoje delovnanjske možnosti, svestni prek svojih navad, se lahko moje zaupanje v njihovo zanesljivost osnavlja le na tem, da so jim določene navade postale trdna samoumevnost, tj. drža, ki nosi njihovo delovanje. Drže, ki po svoji takšnosti zaupanje v delovanje drugih že vnaprej spodkopavajo, pri tem ne prihajajo v poštev, medtem pa drže, ki to zaupanje krepijo, intersubjektivno zadevajo na posebno odobravanje.

Za tovrstne drže, ki se jim intersubjektivno naklanja hvalo, je ne samo pri antičnih Grkih, temveč tudi pri drugih ljudstvih Vzhoda in Zahoda obstajala oznaka »vrlina«, *areté*. Če ljudje v kaki družbi v povprečju delujejo v skladu z vrlinami ali te vsaj pripoznavaajo za tisto, k čemur pri habitualiziranju navad velja stremeti, se s tem oblikuje intersubjektivno odprto polje zanesljivosti. Takšno polje ni nikakršen zatrdni kraj nastanjenosti v prostorskem pomenu *êthosa*, zato pa ponuja primeren prostor, v katerem ljudje pri svojem delovanju lahko medsebojno komunicirajo tako, da uspeva njihovo so-delovanje. V tem smislu tvori specifičen kraj nastanjenosti, *êthos*, ljudi kot delujočih bitij.

To fenomenološko izkazljivo sovisje na zelo očiten način potrjuje tudi zadevna jezikovna sorodnost v stari grščini, nemščini in latinščini. Že Aristotel je v *Nikomahovi etiki* (1103 a 17/18) opazil sorodnost med grško besedo *êthos* in besedo za 'navado', *êthos*. Torej *êthos*, prebivališče delujočega bitja »človek«, sestoji v državah vrlosti kot hvalevrednih navad. Vzorednico temu najdemo v nemščini: v besedi 'wohnen', s katero označujemo življenje na stanovitnem kraju nastanjenosti, tiči isti korenski zlog, 'wohn', kot v besedi 'Gewohnheit', 'navada'. Sovisnost med *êthosom* in človeškim prebivanjem se kaže tudi v latinskem samostalniku za 'držo', '*habitus*', ki sovпада z glagolom *habere*, 'imeti', 'držati'. Ni naključno, da *habitare*, intenzivna oblika od *habere*, pomeni 'prebivati'.

Etika se nanaša na človeško življenje. Kolikor to življenje vodi delovanje, s čimer je le-to »vodenno življenje«, *bíos*, ga lahko obravnavamo kot k cilju usmerjeno dogajanje. Nemška beseda '*gut*', 'dobro' in ustrezna grška beseda *agathós* v svojem izvornem in širšem pomenu označujeta to, kar omogoča uspelost k cilju usmerjenega dogajanja in v nekem določenem obsegu zanj tudi jamči. Zato v nemščini lahko rečemo, da nekaj za nekaj drugega »dobro kaže«, npr. bančno dobroimetje za plačilno sposobnost lastnika bančnega računa. Vrlinam, *aretai*, kot smo rekli, naklanjamo hvalo, ker so pri medsebojnem delovanju jamstvo zanesljivosti in s tem uspelosti »vodenega življenja«. Iz istega razloga smemo vrline in etos, ki ga nosijo, označiti kot »dobro«. V tem smislu etika po Aristotelu obravnava to, »kar je za ljudi dobro«.

Ko se je Cicero v velikem slogu lotil predstavljanja grškega mišljenja v latinski jezik, je etika dobila oznako *philosophia moralis*, »moralna filozofija«. Pridevnik *moralis* je izpeljan iz *mos, mores*, »nрав, nрави«. Abstraktni samostalnik, tvorjen iz *moralis*, se glasi *moralitas*, po naše 'moralnost' ali 'morala' oziroma, kot ustrezni domači abstraktni samostalnik, »nравnost«. *Moralitas* je postala latinski prevod za *êthos*. Te predstavitev so bile mogoče zato, ker *êthos* sestoji iz navajenosti in ker so tudi nрави nekaj, na kar smo se navadili. Toda ti prevodi grških pojmov v latinščino niso tako nedolžni, kot se morda lahko zazdijo na prvi pogled. Ko smo v fenomenološki refleksiji pozorni na to, kako so nam izvirno v svesti dobre navade kot zadržanja vrlin, kako pa v neki določeni kulturi za dobro pripoznane nрави, se pokaže razlika.

Lahko izhajamo iz tega, kar je obema vrstama svestnosti skupnega. V tem ko naše delovanje nosijo vrline in v tem ko navadno živimo v skladu z nравmi, ki veljajo za dobre, so nam s tem nekaj domačega normativna merila delovanja, ki imajo v naši vsakokratni kulturi zavezujočo veljavo. Meril smo si torej svestni, v tem ko jim v svojem delovanju ustrezamo po samoumevnosti. Ta samoumevnost navade, ki so vredne hvale, ščiti pred tem, da v kritičnih življenjskih situacijah ne bi šle po zlu, s tem pa so-delovanju jamči omenjeno zanesljivost.

8

Vrline so nam kot dobre navade nekaj samoumevnega zato, ker v normalnih primerih niso predmet naše pozornosti. Mogoče je sicer, da se ob kakem dejanju – v glavnem zato, ker nam je to dejanje težko izpeljati – izrecno ozavemo vprašanja, ali naj ostanemo zvesti zahtevani drži vrline ali pa naj se od nje odklonimo. Lahko celo na splošno razpravljamo o vprašanju, ali kaka vrлина pripomore k srečnemu življenju oziroma ali je zanj nujna. Toda vznik takšnih vprašanj je za našo zavest o vrlinah nekaj sekundarnega. Da takšno zavest sploh imamo, gre zahvala prav okoliščini, da si nam v normalnih primerih omenjenih vprašanj ni treba zastavljati, saj nam je postalo navada, delovati v skladu z vrlinami, ne da bi te postale naša tema.

Tudi pri začetnem privajanju na delovanje v skladu z vrlinami, kakršno je v navadi, oz. na enako delovanje v skladu z nравmi, ki veljajo za dobre, torej v *vzgoji*, dobre navade v primerih normalnosti niso predmet pozornosti tistih, ki se jih vzgaja, temveč jim te postanejo postopoma nekaj samoumevnega, v tem ko od primera do primera posnemajo delovanje svojega vzgojitelja in tistih oseb v svojem okolju, ki so zanje zgledne; če je že potrebno, sledijo le bolj ali manj izrecnim vzgojiteljevim svarilom. Ta svarila se praviloma nanašajo na posebno situacijo, na vsakokratno delovanje tu in zdaj, in le izjemoma na tisto obče, na kakšno držo, ki naj bi delovanje vodila vsepovsod in vedno.

Tako lahko rečemo: »izvorno izkustvo« tistega, kar v naši vsakokratni kulturi velja kot dobro, naše izvorno »védenje« o dobrem sestoji v tem, da ga kot navajenost s samoumevnostjo živimo v svojih vrlinah oz. da ga v svojih prestopkih habitualno zgrešimo. Preboj te normalnosti, v tem ko dobro tematiziramo v obliki splošnih norm in se ga predmetno ozavemo, je izkustvo, ki je sekundarno. Toda v zvezi s tem sekundarnim izkustvom lahko glede življenja, ki ustreza pravem, v neki določeni družbi pojmovanim kot dobrim, opazimo neko posebnost. V habitualiziranju vodenja življenja po meri takšnih *nravi* tiči tendenca, da bi le-te tematizirali kot predmetne norme. Kaka družba se lahko tej tendenci vda v tolikšni meri, da takšna tematizacija izgubi karakter izjeme, ki se odklanja od normalnosti. Tako prav postane »zakon« v širšem pomenu te besede: kot zapoved, norma, imperativ, vrednota itn. postane predpis, po katerem se moramo na novo naravnovati pri slehernem dejanju in si ga zato vedno znova priversti pred oči.

Recepcija grške etike v rimskem mišljenju se je dogajala v zgodovinskih okoliščinah, ki so bile za tovrstno popredmetenje ugodne. Zato ni naključje, da so bile Ciceru prav »nravi«, *mores*, jezikovni opornik, ki se mu je ponujal pri prevajanju etične terminologije. Tu imam premalo časa za to, da bi se lotil obravnave omenjenih zgodovinskih okoliščin, toda odločilno je moralo biti, da je bila tudi *filozofsko* že utrta pot za to, da se dobro predstavi kot predmetno normo, in sicer v stoi.

Zenon iz Kitiona, ustanovitelj te filozofske šole, je lahko izhajal iz tega, da nas drugi za delovanje v skladu z vrlinami hvalijo, za delovanje v skladu z njihovim nasprotjem, prestopki, pa grajajo. Prek tega nam, ljudem, iz navade postane domače, da nas dobro srečuje v zahtevkih, terjatvah, katerim moramo ustrezati. To je Zenonu dovoljevalo, da je za vodilni pojem svoje etike postavil grško besedo *kathékon* – v množini *kathékonta*. *Kathékonta* so »terjatve«, v latinski podaji *officia*, »dolžnosti«, ki nam povedo, kako *naj* delujemo. Iz perspektive stoe gre pri klasifikaciji človeških dejanj glede njihove etične kakovosti za to, da znamo – zato da bi nam življenje uspelo – bistvene terjatve razlikovati od nebistvenih. Z vpeljavo *kathékonta* se začne sistematična interpretacija dobrega kot najstva.

Tudi pri recepciji grške etike v latinskem jeziku etika ostaja tisto filozofsko področje, ki obravnava to, kaj je za človeka dobro. Toda s tem, ko se je poseglo nazaj k pravem, je začelo to dobro v temelju spreminjati svoj karakter. Iz dobrega, ki je življeno v navajenosti in ki ostaja v normalnih primerih netematično, nastane najstveno dobro, ki je v podobi pravnostnih predpisov predstavljeno izrecno predmetno. Ta transformacija etike v moralno filozofijo oziroma etosa v moralnost ali moralo se dovrši šele v novem veku pri Kantu. To, kar si je s stoiškim razlikovanjem *kathékonta* začelo utirati pot, je pri Kantu pripeljano do jasnosti,

v tem ko se – v tem pogledu je fenomenolog avant a lettre – vprašuje: Kako mi je pri delovanju, ki se nanaša na najstveno dobro, na »dolžnost«, to dobro v zavesti?

Kant pokaže: za zavest, da je moje delovanje moralno dobro, ne zadošča to, da ustreza kaki normi, ki mi jo predpisuje dobro. Takšno »delovanje v skladu z dolžnostjo« sicer spremlja zavest, da obstaja dobro, ki me brezpogojno zavezuje in zahteva, da ga storim zaradi njega samega, toda ni ga vzgibalo to dobro samo, temveč ima za svoje gonilo druge vzgibe, ki vsi izhajajo iz našega stremljenja po evdaimoniji, torej iz »nagnjenja«. Zato je od takega delovanja treba razločevati »delovanje iz dolžnosti«. To se ne dogodi iz tovrstnih evdaimonističnih razlogov, temveč zaradi dobrega. Če je dobro storjeno zaradi njega samega, ga moramo zato predstaviti samega kot takega, tj. dobro se zavesti delujočega predoča kot predmet, kot »ti naj bi«, kot imperativ. Vzgib za to, da mu sledimo, pa ni občutje nagnjenja, temveč »spoštovanje do zakona«.

S tem prehajam k drugemu delu svojega premisleka, h kritičnemu soočenju klasičnega etosa in novoveške morale, začenjam pa s poznano kritiko etične tradicije v Kantovi *Utemeljitvi metafizike nravi*. Nagnjenja se konkretizirajo v željah, njihova izpolnitev postane namera našega delovanja. Dokler dobrega ne počenjamo zaradi njega samega, se nam kot dobro kaže prihodnja izpolnitev tovrstnih namer. Kant klasični etiki očita, da se je orientirala po tem, zadnjem dojetju dobrega, in ji nasproti postavi tezo, da je resnično dobra samo dobra volja. Dobra je volja onega, ki neomejeno ustreza zahtevku »kategoričnega« imperativa, torej zapovedi. Sledenje tej zapovedi ni pogojeno s tem, da tako lahko dosežem namen, ki ustreza mojim nagnjenjem. »Nagnjenje« se tako imenuje prav zaradi svojega trpnega karakterja: če sledim nagnjenju, dopuščam svojo odvisnost od pritezne sile, ki jo name izvaja možni predmet mojih želja. Puščam, da me pri mojem vzgibu za delovanje določajo sile zunaj moje lastne volje, s tem podlegam določitvi po nečem tujem. Če pa, nasprotno, sledim brezpogojno veljavnim imperativom zaradi njih samih, se s tem ozavem svoje samodoločenosti, svobode svojega hotenja.

V tem smislu so moja dejanja dobra, če v njihovi motivaciji neomejeno prihaja do poteze izkustvo moje svobode. A tedaj moja dejanja ne morejo več biti dobra zato, ker izhajajo iz dobrih navad; sicer lahko gre za svobodno odločitev, ki pri meni potem postane dobra navada, toda takoj, ko mi to »preide v meso in kri«, je obeleženo s tem, da ni več odvisno od moje svobode. Prav to dobrim navadam podeljuje že omenjeno samoumevnost, na kateri sloni intersubjektivna zanesljivost, po kateri je etos tisto, kar je dobro za ljudi. To kvalifikacijo dobrega pa mora etos v očeh moralne filozofije, v kateri je pri vsem bistvena nezamejena

zavest svobode, izgubiti, saj navajenostni karakter vrlin pomeni zamejitev svobode. To vrline iz moralnofilozofske perspektive obsodi na brezpomembnost. Fascinantnost svobode je eden izmed razlogov, ki pojasnjujejo, zakaj je v novem veku morala postopoma prekrila in zakrila etos.

Drugi razlog za to pa je prednost, ki jo v očeh moralnih filozofov izpričujejo predmetno predstavljeni moralni predpisi: tovrstni predpisi dovoljujejo, še več, celo zahtevajo vprašanje, od kod sami jemljejo svojo zavezujočnost. Najstveno dobro vedno lahko formuliramo kot imperativ, pri »zakonu« te vrste pa si je že v temelju mogoče zamisliti poskus, da bi njegovo veljavo izkazali kot nekaj vsesplošno upravičenega. Te možnosti pri nepredmetno življenju navadi ni. V tem smislu k moralni filozofiji spada utemeljevanje norm. Prav ta poteza pojasnjuje že prej omenjeno prepričanje moralnih filozofov, da njihovo mišljenje ustreza zahtevam naše dobe, ki je v znamenju vse večjega zraščanja vseh kultur. Sleherni etos je kot pletež navad zgodovinsko pogojeni proizvod neke določene kulture. Katere države bodo kazale kot dobre, je odvisno od vsakokratne družbe. Tako se zdi neizogibno, da mora etika vrlin vse navade, ki v različnih kulturah veljajo kot dobre, pripoznati kot legitimne, s tem pa filozofija zaide v etični relativizem.

Zdi se, da je moralna filozofija pred tem zavarovana prav s predmetnim karakterjem norm, ki jih preiskuje. Apel in Habermas tega duha moralne filozofije izražata s tem, ko govorita o »konvencionalni morali« in s tem mislita na etos. Po njunem prepričanju mora na dolgi rok na mesto kulturno premenljivega etosa stopiti vse kulture zaobsegajoča in prehajajoča »postkonvencionalna morala«, ki bo zaradi svoje neodvisnosti od vseh v tradicijskih kulturah vnaprej nahajljivih etičnih konvencij imela univerzalno, ne pa relativno veljavnost. Zdi se, da ta možnost upravičenja univerzalnega zahtevka po veljavnosti skupaj z izraženo zavestjo svobode moderni »moralni« dodeljuje moč, ki etos v prihodnji zgodovini človeštva obsoja na izginotje.

Toda nekaj kaže na to, da moč morale s tem precenjujemo. Kar zadeva moralnofilozofsko upravičenje univerzalno veljavnih norm, je v svetu dejansko mnogo »kontinentalno« oziroma »analitično« orientiranih filozofov, ki poskušajo nekatere moralne norme izkazati kot univerzalno zavezujoče, toda glede primernih dokazov za to si niso enotni, in predvidevamo lahko, da do tega tudi v prihodnje ne bo nikoli prišlo, saj v moralni filozofiji ne moremo podajati znanstvenih dokazov, ki bi jih lahko primerjali z zanesljivostjo matematike – to pa prav zato, ker je zakoreninjena v zavesti o svobodi; svoboda pa je »nepreračunljiva«. To pa pomeni, da do prvega znanstva z najstvenim dobrim ne moremo priti tako, da se ga bomo kot izkazljivega predpisa učili tako, kot se naučimo teorema. Potem pa ostaja le možnost, da se z merili našega delovanja najpoprej seznanimo tako,

da so nam nekaj domačega dobre navade, ki so nam postale nekaj samoumevnega, v tem ko smo jih – tako da nas je k temu navajala vzgoja – habitualizirali kot vrline.

V tem se že zarisuje prvenstvo etosa pred moralo, ki bo postalo razločnejše, če se še enkrat povrnemo k temu, da »dobro« v svojem osnovnem pomenu označuje to, kar daje jamstvo za uspelost nečesa. Zastavlja se vprašanje: Zakaj pravzaprav je dobra volja dobra, kaj se z njo jamči? V poštev pride samo en odgovor, ki ga je Kant podal tudi sam: Dobra volja jamči, da pri so-delovanju drugih ne zlorabljam zgolj za sredstvo za udejanjenje svojih z nagnjenji pogojenih želja in tako ne prizadenemo osebnega dostojanstva, ki drugim pritiče zaradi njihove svobode. V tem pa se v prav svojevrstnem odtenku zopet vrača motiv zanesljivosti, ki stoji za idejo etosa kot izvirnega kraja človekove nastanjenosti: zanesljivost drugih pred vsem drugim potrebujemo zategadelj, ker jim ne zaupamo; lahko bi nas instrumentalizirali v prid svojih želja.

12 To za moralo konstitutivno nezaupanje predpostavlja individualistično predstavo o bistvu človeka: človeški eksistenci vnaprej manjka intersubjektivna ustrojenost za konkretne odnose z drugimi; eksistenca sama sebi to ustrojenost šele naknadno *da*, v tem ko »po naravi« izolirano živeči individuum te odnose ustanavlja sam. Pri etosu pa je povsem drugače: pri mojem delovanju so že vnaprej v igri drugi; moje delovanje je vedno, tudi ko sem sam, so-delovanje z njimi. Etos je tisto za človeka dobro zato, ker jamči za uspelost tovrstnega so-delovanja. Tu moje osnovno zadržanje do drugih nima tistega negativnega karakterja, da bi se sam, ne zaupajoč, zavaroval pred možnostjo, da me bodo ti instrumentalizirali. Nasprotno, v tem ko zaupam v zanesljivost njihovih dobrih navad, do njih zavzemam pozitivno držo tako, da jih s tem pripoznavam prav v *drugačnosti njihove biti*.

Omenjeno nezaupanje za razumevanje etosa ni moglo biti merodajno, dokler je polis, mestni življenjski svet občestva meščanov, svojim prebivalcem posredoval življenjsko občutje obvarovanosti. V tem je imela klasična etika svojo zgodovinsko oporo. Šele ko se je s prehodom iz klasičnega grštva v helenizem zaupanje v polis razblinilo, je lahko nezaupanje, ki ga je kot enega izmed mnogih etičnih fenomenov seveda poznala tudi klasična etika, fundamentalno določalo smisel dobrega. Ta možnost se kaže že v zastavitvi zgodnje stoe, pa tudi v epikurejstvu, toda v latinizirani stoi ni prišla do izraza, saj se je še enkrat uveljavila tipična rimska pripravljenost, biti politično angažiran. Ko pa je na začetku novega veka Hobbes rekonstruiral naravno stanje človeka in ga opredelil kot vojno vseh proti vsem, je nezaupanje zopet stopilo na plan.

Iz perspektive etosa izolacija človeka kot individuuma, ki gre vštric z nezaupanjem do drugih, predstavlja zanikanje preddanega intersubjektivnega ustroja naše eksistence. Glede na ta ustroj normalnost človeškega življenjskega sveta določa skupnostnost so-delovanja. Kdor to skupnostno spodkopuje s svojim nezaupanjem, se zato drugim kaže kot izjema, ki se odklanja od omenjene normalnosti, kot možnost na robu skupnostnosti so-delovanja, kot mejni, ne pa kot normalni primer. Dejstvo, da se drugi na to prej odzovejo z grajo kot pa s hvalo, nezaupljivca požene v izolacijo.

Dalo bi se ugovarjati, da se človek v takšnem položaju lahko ne znajde samo zaradi drže nezaupanja. Lahko bi se tudi zgodilo, da se kdo izolira zaradi dejanja, ki ga drugi na koncu vidijo kot vrednega hvale, morda celo največje časti. Izberimo si klasičen zgled: kdor v nasilni diktaturi pod pritiskom policijskega zalezovanja ali celo mučenja ne izda skrivališča svojih prijateljev, se lahko zaradi tega znajde v ekstremni osamljenosti, a ima vendarle pravico do moralnega pripoznanja tistih, ki še niso izgubili svoje dostojnosti, saj – kot to označujemo s pojmom, ki, kar je značilno, izvira iz stoe – sledi svoji »vesti«.

Nikakor ni vprašljivo, da v mejnih situacijah, kakršna je pravkar navedena, lahko avtentično izkusimo dobro, in Kant je v svojem opisu delovanja iz čistega spoštovanja do zakona za to izkustvo tudi podal ustrezno filozofsko interpretacijo. Kot ponazarjajo zgledi, ki jih navaja sam, poteze tovrstnega delovanja najrazločnejše stopijo v ospredje prav v mejnih primerih, v katerih se delujoči odreka vsakršnemu zadovoljevanju nagnjenj in dobro počenja čisto zavoljo dolžnosti. To pa pokaže naslednje: morala se v svoji najlastnejši in najsrajnejši možnosti orientira ob mejnih primerih, ne pa ob normalnem življenjskosvetnem so-delovanju. Iz perspektive mejnega primera se življenjskosvetna normalna situacija kaže kot nihanje med dolžnostjo in evdaimonističnimi vzgibi. Naše delovanje motivira občutenjska mešanica iz nagnjenj in spoštovanja: poslušamo glas vesti najstvenega dobrega, ki mu velja slediti zaradi njega samega, obenem pa nam pripravljenost na to, da sledimo nagnjenjem, da ta glas preslišati.

Fenomenološko gledano pa se postavlja vprašanje, ali je ta deskripcija normalne življenjskosvetne delovanjske zavesti pravilna. Moj odgovor je naslednji: Kant tej zavesti podtakne rigoroznost, ki je ta sprva ne vsebuje. Za mejni primer čiste moralne zavesti je njegov »rigorozni« karakter seveda konstitutiven. Obstaja zgolj ali-ali: ali dobro počnem zavoljo njega samega ali pa v delovanjsko motivacijo pripuščam evdaimonistične vzgibe, pri čemer to, »koliko« vpliva pri tem priznavam svojim nagnjenjem, sploh ne igra nobene vloge. Glede kategorično zapovedanega dobrega ni nobenega več ali manj; moralno pač ne morem biti »malce dober«. Kant rigoristično privzema, da se mi tudi pri normalnem delovanju vsak

čas odpira možnost, da dobro počnem brez primesi nagnjenja, čisto iz spoštovanja do zakona.

Značilno je, da je ta rigorizem v filozofiji vedno znova izzival spotiko. Fenomenološko to lahko pojasnimo s tem, da sta za normalno življenjskosvetno delovanjsko zavest konstitutivna prav več ali manj dobrega. Življeno dobro v intersubjektivni vzajemni igri hvale in graje izkušamo kot krepostno oziroma nekrepostno delovanje. Za to vzajemno igro ni značilna čista alternativa: ali pripoznanje kakkega delovanja ali pa njegovo zavračanje, temveč gre za gradualnost razsojanja, denimo, ko nekoga hvalimo ali grajamo, ker se je njegovo zadržanje v primerjavi s predhodnim »izboljšalo« oziroma »poslabšalo«. Takšni fenomeni »moralnega vzpona« oziroma »moralnega padanja« pa se lahko pojavljajo le v okvirju izkustva etosa, pri katerem obstaja možnost, da se navade z novimi procesi habitualiziranja stopenjsko razvijajo v smeri, ki intersubjektivno prinaša hvalo, ali pa v nasprotni smeri, ki priklicuje grajo drugih. To pa kaže naslednje: izvorno etično izkustvo dobrega normalno prav ne vsebuje rigoristične zavesti o možnosti čiste, nagnjenj scela proste delovanjske motivacije.

14

Takšno zavest sicer brez dvoma lahko opazimo v omenjenih mejnih primerih, toda fenomenološko vprašanje je, katera zavest – etična ali moralna – vsebuje prvotno, izvorno izkustvo dobrega. Katera izkustva so prvotna, se fenomenološko odloča z njihovim kontrastiranjem z izkustvi, ki imajo derivativni, izpeljani karakter, tj., ki s svojim smislom napotujejo na svojo fundiranost v nekem izvornem izkustvu. Fenomenološko gledano se da takšno razmerje napotovanja najti v Kantovem rigorizmu: neenoznačnost življenjskosvetne normalne zavesti, ki posluša glas vesti, ki ga oddaja dolžnost, je pa tudi pripravljena slediti vabečemu klicu nagnjenj, napoteva na enoznačnost delovanjske motiviranosti, ki jo scela določa spoštovanje do zakona in ki se skali šele s tem, da se ji primešajo evdaimonistični vzgibi. Normalna zavest s svojim neenoznačnim motivacijskim stanjem, ki niha med poslušnostjo dolžnosti in popuščanjem nagnjenjem, se tako kaže kot derivativna, delovanje iz dolžnosti pa kot izvorno.

Toda četudi se takšna deskripcija normalne zavesti sprva zdi jasna, fenomenološko ne more prepričati, saj ni potrebno, da bi domnevno neenoznačnost te zavesti interpretirali kot nihanje med nagnjenjem in dolžnostjo. Nasprotno, povsem neposiljeno jo lahko razumemo tako, da se v njej naznanja gradualnost vzajemne igre hvale in graje v okvirju etičnega izkustva. To nam dovoljuje izpeljati konsekvenco, da izvorno zavest predstavlja *etično* izkustvo dobrega. To konsekvenco še bolj učvrstijo zgledi, kakršen je pravkar omenjeni, namreč o tem, da v nevarni situaciji ne izdaš prijatelja. Vsem takšnim zgledom je namreč skupno to, da se tisti, ki delujejo iz čistega spoštovanja do zakona, izpostavljajo osamljenosti,

ki se njim samim in drugim kaže kot izjema, odklanjajoča se od normalnosti sodelovanja, torej kot mejni primer. Tako nagnjenj prosta delovajska motivacija kot mejni primer napoteva na normalni primer, na etično izkustvo, in ima v tem smislu derivativni karakter.

Normalnost etičnega izkustva se osnavlja na intersubjektivnosti človeške eksistence. S tem se torej individualizem morale izkazuje za mejni primer intersubjektivne etične normalnosti. V tem ko novoveška moralna filozofija razglša, da je položaj etosa v primerjavi z moralo nekaj izgubljenega, se dogodi nekaj preseñetljivega, da namreč mejni primer postane normalni primer, saj se povzdigne do vzorca za izkustvo dobrega nasploh. Kako je bil tak povzdig mogoč? Predlagam, da ga fenomenološko pojasnimo s pomočjo Husserlovega koncepta idealiziranja iz njegove razprave *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*.

Operacija idealiziranja se odvija v treh korakih: Prvič, gradualnost življenjsko-svetnega izkustva se miselno prenese v linearni red nekega stopnjujočega se procesa, katerega cilj – optimum, proti kateremu se to stopnjevanje giblje – leži v neskončnem. Drugič, četudi optimum ni zajemljiv zorno, temveč le miselno, saj proces stopnjevanja teče v neskončnost, si ta proces mislimo kot nekaj, »skozi kar smo prešli«, kot to Husserl formulira v enem izmed dodatkov k svoji *Krizi*,¹ s čimer postane mogoče, da ta optimum popredmetimo kot *limes*, kot mejno vrednost omenjenega procesa. Tretjič, s tako pridobljenim, ne zorno danim, temveč le mišljenim – »idealnim« – predmetom se odslej postopa tako, kakor da bi bil zorno danimi predmeti na isti ravni.

Dejansko se da razvoj filozofskega premišljevanja o tistem, kar je za človeka dobro, od stoiške etike naprej rekonstruirati kot tovrstno operacijo idealiziranja. Prvi korak nahaja svojo oporo v tem, da v etični normalni zavesti navkljub ne-regulirani vzajemni igri hvale in graje vendarle obstaja omenjena gradualnost, in sicer v tem, da pri intersubjektivni izmenjavi sodb o lastnem delovanju ali pa o delovanju drugih konstatiramo procese stopnjevanja krepstnosti oziroma ne-krepstnosti. Ta gradualnost dovoljuje, da začnemo misliti neko v neskončno stopnjujoče se etično optimiranje. To optimiranje sestoji v tem, da se zahtevki, *kathékonta*, ki nam prihajajo v zavest prek tega, da smo hvaljeni ali grajani, vse bolj stesnjujejo samo na tiste, pri katerih slednjič gre za uspešost življenja. Mejno vrednost tega procesa lahko tvori le dolžnost, ki vsebuje samo še »ti moraš«, očiščeno vseh zastranitev ali primesi. To pa ni nič drugega kot rigorozna zadolženost po dobrem samem.

¹ Prim. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Husserliana, GW VI, den Haag 1962, str. 359).

Poslušnost tej zadolženosti v okviru etične normalnosti obstaja le kot mejni primer, katerega neizogibna posledica je omenjeno osamljenje, saj zadolženost po zorno izkusljivih možnostih etične normalne zavesti, in sicer v intersubjektivni podobi hvale in graje, transcendirajo v zgolj mišljeno, idealno zadolženost. Svoj sklep in krono pa proces idealiziranja nahaja prav v tem, da se na idealno zadolženost gleda kot na zapoved, ki je na isti ravni z zahtevami, ki so nam znane iz normalne življenjskosvetne delovanske motivacije, saj z njimi lahko vstopa v tekmo. Oboje se interpretira kot medsebojno konkurirajoča si imperativa: vseh evdaimonističnih primesi prosti »ti moraš« kot »kategorični imperativ«, normalne zahtevke pa kot »hipotetične imperative«, ki svojo veljavnost zamejujejo z evdaimonističnimi pogoji. Tako se iz gradualnosti etične normalne zavesti z idealiziranjem izluži rigoristični ali-ali, alternativa: ali sem pripravljen poslušati kategorični imperativ ali pa delujem tako, kakor da imajo vsi imperativi zgolj hipotetično veljavnost. In s tem se rodi novoveška morala.

Prevedel *Samo Krušič*

EVROPA

EVROPA

EVROPA

EVROPSKI ETOS OD PLATONA IN ARISTOTELA

1. Uvod

19

Edinstveni pomen in moč filozofskega premisleka virov etike se zvaja na dva izvora, na dva premisleka, ki obenem tvorita matrico evropskega etosa, za katerega v univerzalnem oziru ni nikakršne alternative. Etično ravnanje in etično življenje kot taka bazirata na njima. Ta premisleka lahko lokaliziramo v moralno-filozofskih jedrnih izrekih Platona in Aristotela. Vsi rezultati, kar jih je moderna doprinesla na področju etike, so refleksija teh antičnih spoznanj. Kantova moralna filozofija, ki jo verjetno moramo oceniti kot najkrepkejši moderni zasnitek kake etike, je zagotovo pod Platonovim vplivom, a se v njem ne izčrpa. Ali poznamo krščanski etos, pa je drugo vprašanje, na katerega se nikakor ne da zlahka odgovoriti.

Pri tem je jasno, da so Platonova in Aristotelova razmišljanja *politično* motivirana. Etično se daje zgolj v polisu. Filozofsko motrenje etosa sebe potemtakem razume kot politično filozofijo. Moramo celo priznati, da takšna politična motivacija ves čas poudarja preiskovanje prakse, seveda z različnih vidikov. Medtem ko Platon meni, da si filozof sme vzeti nase, da bo pravi politik (*Politeia* 473d),¹

¹ Viri: *Platonis opera*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford University Press, Oxford 1900–1907 (Impression of 1956); *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit brevisque adnotati-

Aristotel nalogo dobre ureditve polisa prepušča zakonodajalcu (*Nikomahova etika* 1103 b 3–7; 1180 a 14–21), pri čemer vselej poudarja njegovo napotnost na filozofsko védenje (*NE*, 1180 b 20). Medtem ko se ob vprašanjih dobrega in pravičnega ravnanja moderna ves čas vrača k antičnemu izvoru, se v politični teoriji navidez podaja na lastna pota. Vseeno pa teorija družbene pogodbe, ki jo Platon in Aristotel nista poznala, v svoji notranji utemeljenosti verjetno izhaja od predpostavk, ki imajo svoje poreklo v antiki. Še tako močna gibanja po razločitvi, npr. pri Hobbesu, bi lahko interpretirali kot intenzivno zavzetje stališča.

Če filozofske opredelitve evropski etos motrijo politično, že takoj pride do karakterističnega razmerja med filozofijo in polisom oz. med filozofom in mnogimi. To razmerje nikakor ni strukturirano preprosto. Vsebuje napetost, ki zadeva filozofijo kot tako vse do danes. Po eni strani se raziskovanje etosa neprestano navezuje na običajno ravnanje mnogih v družbi, s tem ko to ravnanje pripoznava, kar obče velja kot dobro in torej vzdržuje skupnost. Po drugi strani pa filozofija jemlje védenje o dobrem iz njegove ideje ali samega njegovega bistva, da bi ga normativno aplicirala na običajno ravnanje mnogih, s tem, da ga želi izboljšati. Na to »aplikacijo« filozofskega védenja ti mnogi odgovarjajo na specifičen način.

20

Iz premišljanj o »classical natural right« je Leo Strauss to prikazal takole: kjer imajo filozofi v kontekstu neko védenje o dobrem in zatorej vedenje o najboljši ureditvi polisa, nujno nastane vprašanje po »best regime«. ² To »najboljše«, namreč filozofsko orientirani »režim«, predpostavlja: »... unwise multitude must recognize the wise as wise and obey them freely because of their wisdom«. »Ability of the wise to persuade« pa je »extremely limited«. Strauss navede pomenljiv primer: »Socrates, who lived what he thought, failed in his attempt to govern Xanthippe.« Kakor koli že: jasno je, da Sokratov način govora s prijatelji in sovražniki vsekakor ni realiziral vladavine. Po Straussu je »extremely unlikely that the conditions required for the rule of the wise will ever be met«. Bolj verjetno je, da bo »an unwise man«, »catering the lowest desires of the many«, utemeljil »tyranny«. Če predpostavljamo tak položaj, je treba »the indispensable requirement for wisdom [to] be qualified by the requirement for consent«. »Political problem« je potemtakem v »reconciling the requirement for wisdom with the requirement for consent«.

Napetost med filozofsko etiko oz. etiko, ki bi si to ime zaslužila, in življenjem mnogih zajame Strauss kot napetost med »modrostjo« in »nemodrostjo«, med fi-

one critica instruxit I. Bywater, Oxford University Press, Oxford 1894 (reprint 1988); *Aristotelis Politica*. Recognovit W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1957.

2 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago und London 1950, str. 141.

lozofskim življenjem in življenjem mnogih. Prikaže se kot nekakšen razpon med védenjem in nevednostjo oz. mnenjem. Strauss iz tega sklepa, da »civil life requires the dilution of natural right by merely conventional right«. »Natural right would act as dynamite for civil society.«³ Rečeno drugače: »... simply good, which is good by nature and which is radically distinct from the ancestral, must be transformed in the politically good.«

Po Straussu je potemtakem evidentno, da se filozofsko spoznanje v zadevi etike in iz tega spoznanja izvirajoče filozofsko življenje »radikalno« razlikuje od življenja mnogih. Iz te razlike izvira tudi razlika med »dobrim nasploh« in »politično dobrim«, ker bi »dobro nasploh« razdejal obstoječi polis. To izključuje določeno razumevanje etosa, namreč tisto, ki meni, da bi se v življenju mnogih, tj. v »nakopičenem« oz. navadah ali nraveh, moralo dati razpoznavati to »dobro nasploh«.

Zdi se nujno, da še enkrat preiščemo, kaj sta Platon in Aristotel povedala o življenju mnogih. Še enkrat, ker filozofija, ki sebe razume kot »fenomenološko«, zastopa mnenje, da t. i. »življenjski svet«, tj. »Lebenswelt«, v sebi ves čas etablira spekter »habitualitet«, ki jih enostavno ne moremo »radikalno« ločiti od filozofskega spoznanja dobrega.⁴ V tem sovisju moramo spomniti tudi na to, da naj bi že Aristotel etos kot to specifično etično vsaj med drugim razumel iz etosa kot privajenega (*NE* 1103 a 17). Heglovo določilo »nravi« in »navade« kot »druge narave« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151) moramo tolmačiti v tem smislu.⁵ Tako je tudi Heidegger grški pomen etosa kot ustaljenega prebivališča navoril na ta način, da se etično lahko interpretira kot način biti-doma.⁶

Da bi v obrisih zajeli karakter evropskega etosa, je najprej treba pregledati življenje mnogih, kakor ga pojasnjujeta Platon in Aristotel. V tem pogledu se mi nika- kor ne zdi odveč, da se Aristotelov namig, da etična vrlina izhaja iz navade, poka- že za zelo dvoumnega; morda je že Hegel »navado« nepravilno imenoval »težišče v organizaciji duha« (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, §

3 Ibid., str. 153.

4 Prim. Klaus Held, »Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt«, v: Helmuth Vetter (Hg.): *Krise der Wissenschaften – Wissenschaften der Krisis?* Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern et al. 1998, str. 11–25.

5 Gre za nedopustno enostranskost, če Heglov pojem »nравности« skrajšamo na pojem »nрав«. Za Hegla je »nравnost« »pojem svobode, ki je postal navzoči svet in narava samozavedanja« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, § 142) To predpostavlja, da se »resnično nравno« kot tako ne realizira samo v nujno nerefektiranih »navadah«, ampak da se zanj ve, kajti svoboden je le ta, ki ve, da je svo- boden.

6 Martin Heidegger, »Brief über den 'Humanismus'«. V: *Wegmarken, Skupna izdaja*, 9. zv., izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt ob Majni. 1996, str. 356 isl. Prim. M. H., *Izbrane razprave*, CZ 1967.

410). Po prikazu bistvenih strukturnih elementov življenja mnogih bom razgrnil moralno-filozofske strnitve Platona in Aristotela, da bi premeril, kako je mogoče prikazati razmerje »dobrega nasploh« s »politično dobrim«. Seveda moramo že zdaj poudariti da to, kar tu razumemo kot evropski etos, vsebuje odnos do politisa, kakor koli ga že razumemo. Evropski etos ni najprej etičen in nato političen, temveč je kot on sam politični etos. Na koncu si bomo zastavili še vprašanje, do katere mere je evropski etos mogoče in treba zajeti, če se bo izkazalo, da je evropski etos kot tak univerzalni etos.

2. Življenje mnogih

Kot vemo, je refleksivna forma mnogih *mnenje*. Mnenje se, drugače od popolne nevednosti, ne veže na popolno nevednost, temveč na nekaj, kar se razlikuje od tega, kar je treba vedeti. Možno diferenciranje med nekim »nekaj«, ki ga moramo méniti, ki se ves čas kaže kot spreminjajoč se in končen, in nečem, kar je treba vedeti, ki se kaže kot nespremenljivo, vednobivajočno, zatorej oznanjeno z idejo, ostane abstraktno. Refleksivne forme mnogih ne moremo zgolj negativno razlikovati od filozofskega spoznavanja. Pripadati ji mora neka pozitivna lastnost.

Mnenje moramo razumeti v njemu lastnem pomenu za življenje mnogih. Pri tem se mi zdi zelo pomembno, da odnos ménjenja *do življenja* mnogih vzamemo dobesedno. Sicer bi komaj lahko razumeli, koliko mnogi otopijo v refleksijski formi mnenja in očitno pri njej vztrajajo, če ta ne bi vsebovala lástnosti, ki življenje spodbuja.

V političnem kontekstu se mnenje že od začetka ne kaže kot indiferentna refleksijska forma, ki bi jo lahko gojili ali pa tudi ne, ampak kot moč mnogih (*Kriton*, 46b). Filozof potemtakem ve, s kom ima opraviti, če, kakor Sokrates, preizkuša mnenje mnogih. Pri tem ni brez pomena, da menjujoči sprva verjamejo, da posedujejo védenje, nato pa morajo spoznati, da iz njega ne morejo izhajati. Te samoprevare filozof ne sme dojeti kot zgolj negativni pojav, ampak mora v njej pripoznati značilnost socialnega življenja kot takega. Moč mnogih je povezana s trajajočim, neuničljivim varanjem sebe.

Mnenje kot moč mnogih se primarno kaže kot moč množice. Polis kot celota stoji na svojih navadah in njegovemu pravu navad tako rekoč ne dopusti uveljavljanja oziroma le-tega v primeru napada na svoje navade tudi uveljavi. Vprašanje je, zakaj to počne, če ima filozof očitno povedati nekaj, kar je za polis dobro. Verjetno je moč mnogih kot mnenje še v čem drugem kot le v goli množini množice.

Za Platona in Aristotela oz. za filozofijo nasploh je misel, da sta dobro in pravično védenje kot taka za eksperte, neplodna, na dobro se navezuje vsak človek kot tak, ni ga treba šele podučevati, da gre v njegovem življenju prav za to. Za Platona in Aristotela je človeku ta orientacija dana *od narave*. Če Aristotel trdi, da se etična vrlina porodi iz navade, potem misli na u-vajanje naravne usmeritve na dobro, pri čemer filozof izrecno napoti na to, da vrline kot take same ne izhajajo iz narave, temveč iz tiste osnove, da je dobro naravna orientacija človeka, zato vrline tudi ne morejo nastati proti naravi (*NE 1103 a 24*). Seveda pa mnogi z dobrim razumejo nekaj drugega kot filozofi. K svojevrstni refleksiviteti ménjenja spada, da je to očitno primernejše za realizacijo od tistega, ki ga kot dobro motrijo mnogi, kot pa spoznavanje in védenje.

Za Platona in Aristotela je to, kar mnogi označujejo za dobro, *prijetno ali ugodje*. Kar zadeva karakterizacijo mnenja kot moči mnogih, moramo poudariti, da se ta moč izkazuje prav v tem, da lahko udejanji ugodje. V političnem sovisju je kanon ugodij tako rekoč samorasel: slava, bogastvo, zdravje, socialni uspeh so prijetni, vse, kar jih ovira ali pa zgolj otežuje, pa neprijetno. V socialnem kontekstu je ménjenje, ki se navezuje na to, kar se spreminja in je končno, uspešnejše od védenja, ki konec koncev pride do spoznanja, da prijetno in ugodje nista resnično dobro in pravi blagor.

Platon in Aristotel – oba razlikujeta med življenjem kot takim in dobrim življenjem (*Kriton*, 48b; *Politeia* 1258 a 40). Zdi se, da je življenje stalno gibanje, da si to, kar je prijetno prilastimo do te mere, da je prijetno prisvojilno gibanje življenje samo. Življenje je ugodje, smrt neugodje. Aristotel opozori celo na to, da je to poželenje po svoji naravi nezamejeno, zato tudi živeči iščejo neomejena sredstva, da bi to nezamejeno poželenje udejanjili. Ta neomejena sredstva prej najdejo ustrezno refleksivitetu v mnenju kot v védenju, ki spozna svoj smisel v dobro-živeti, ki nato omeji samo poželenje, če ga kot takega ni mogoče izpolniti in po svoje obstoji kot stremenje. Vsekakor se poželenje dobro-živeti ne veže na ugodje in navsezadnje nikakor ne na življenje kot tako. Ta radikalnost filozofskega spoznanja se zdi tistim, ki menijo, vseskozi negativna in zato nesprejemljiva.

Če Platon in Aristotel diferencirata življenje in dobro-živeti, je možnost tega diferenciranja v tem, kar obadva razumeta z naravo. V tem oziru gre za moderno zoženje narave, če jo omejimo na golo življenje. Za Kanta npr. dobro ni dano od narave, o njem vemo, ko se osvobajamo od narave oz. smo se kot ljudje vselej že osvobodili od nje. Tako dobro ne izhaja iz kavzalitete narave, temveč iz kavzalitete svobode, tj. (praktičnega) uma. V tej zadevi se Kant vsekakor strinja z antičnima prednikoma. Sposobna sta namreč etično diferenco, ki jo Kant uzre med naravo in svobodo, naseliti med življenje kot tako in dobro-živeti. Za Platona

ravna tisti, ki se odloči zoper golo življenje in pogumno najde smrt, docela po meri narave.

Za mnoge je tak obrat življenja nemoč.⁷ Za mnoge velja, da je ménjenje moč – zmožnost za realizacijo golega življenja, njegovega užitka in užitkov. Pri tem se lahko primeri, da vloga, ki jo ima pri tem življenje kot tako, relativira pomen-skost menjenja. Če menjenje ustreza principiелni gibkosti življenja bolje kot npr. védenje, potem bi lahko bilo tako, da se mnenje izkaže kot pravzaprav močnejše sredstvo življenja. Kot je živalsko življenje v sovisju s krvotokom, tako obstoji človeško življenje v čisti organizaciji menjenja. Temu ustreza, da za filozofijo jezik kot tak človeka še nikakor ne razlikuje od živali, saj kot govoreči še vedno ostaja govoreča žival. Zato lahko navidez težko izjavo Aristotela, da se mnogi izkažejo za sužnje, saj imajo raje življenje govedi (tj. ugodja; *NE* 1095 b 19–22), razumemo ne kot polemično, temveč kot zadevno izjavo.⁸ Kar človeka razlikuje od živali, ni, da govori, temveč da lahko govori in zmore govoriti o dobrem in pravičnem. V pesništvu zmore to v najčistejši formi. Da človek lahko živi resnično dobro in pravično, je specifična diferenca glede na žival. Da ni več žival, to ni lastnost, temveč možnost človekobiti.

24

Če gledamo tako, navade kot take še nikakor niso etične vrline, ampak preddane orientirne poti za socialno uspešno življenje. Za to med drugim govori tudi socialni uspeh *sofistov*. Kar jih veže z močjo mnogih in jih je z njimi vezalo, je trajni sporazum, da je smiselno le tako védenje, ki stopnjuje socialne možnosti za uspeh.⁹ Tega nikakor ne smemo razumeti podcenjevalno. Ko Sokrat sliši bogate prijatelje, da bi radi dali sinove v uk sofistom, potem je to rečeno v mnenju, da bo ta izobrazba v pomoč stanju in napredovanju njihovih gojencev.

V primeru, da so čiste navade za preddane poti orientiranja za uspešno življenje, bi lahko npr. trdili, da so na tej ravni kulturne difference filozofsko nerelevantne. Različne prehranjevalne navade so zanimive za radovedne turiste in gurmane, kulturno različni kodeksi obnašanja v družbenem občevanju, bodisi med člani različnih socialnih plasti, morda tudi med spoli, ponujajo snov za komparativno

7 Prim. nenehni posmeh mnogih filozofiji, kot ga prikaže Platon, ki ima ta obrat za nujen (*Phaidon*, 64b; *Theaitetos*, 174a; *Politeia*, 473b; *Gorgias*, 573e; etc.) kot tudi njegovo interpretacijo Alkibiada (*Symposion*, 221e).

8 Po Avguštinu je »navada fenomen, ki ga moramo dosojati tudi živalim«. Prim. *Confessiones*, a text and commentary by James J. O'Donnell, Clarendon Press, Oxford 1992, 10; XVII, 26.

9 Prim. Leo Strauss, »The Problem of Socrates«, v: *The Rebirth of Classical Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, edited by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, str. 170: »The sophists are mere imitators of the polis and of the politicians.«

kulturologijo, za filozofa pa ne. Če jih gledamo tako, so kulturne razlike tako in tako dokaj omejene. Res se lahko zgodi, da kaka kultura daje prednost hranjenju z vilico in nožem pred hranjenjem z roko ali palčkami. Vseeno pa nismo videli kulture, kjer bi jedli z nogami. Golo življenje take kulture ne dopušča. Šele ko kulturne razlike načnejo rang samih etičnih vrlin, tj. zadenejo ob vprašanje dobrega, postanejo filozofska tema. Če ostanem pri primerih: ni posebej omembe vredno, če se kaka kultura organizira monogamno ali poligamno, je pa zelo pomembno, če se kulturno specifično oblikovana družba nagiba k temu, da skok čez plot kaznuje s kamenjanjem žene.

Pomen evropskega etosa ni v tem, da v navadah prepozna etične vrline, temveč da zmore etične vrline razlikovati od navad. S to diferenciacijo evropski etos ves čas vstopa v politično sfero. Šele s to razločitvijo se razideta »dobro nasploh« in »politično dobro«; »politično dobro« mora imeti pred očmi interese prijetnega, ki jih vodijo mnenja, oz. interese golega življenja. Hegeljansko rečeno je »sistem potrebe« nujen element, nikakor pa ni celota »nравnosti«.

3. Etično življenje

Etično življenje se razlikuje od življenja mnogih, od življenja v navadah. V navadah se življenje giblje v tirnicah »zdravega egoizma«. Šele v specifičnem samorazlikovanju življenja od sebe samega nastopi vprašanje po etični praksi. To samorazlikovanje je refleksija, vsekakor druga od refleksijske forme mnenja. Mnenje reflektira v navadah predane možnosti socialnega uspeha, ki ga je mogoče najti le v mnenjih, če mnenja izurimo v *savoir vivre*. Etična praksa pa nasprotno obstoji v *védenju*. Obe refleksijski formi se razlikujeta s tem, da se mnenje navezuje na ves čas spreminjajoče se zadeve, ki pa nikoli ne zapustijo tirnic navad, medtem ko se védenje zaposluje z vedno enakim. S tem nujno nastane prekinitev navajenega življenja. Mnenje principiuelno afirmira tek življenja, védenje pa ga mora teoretično ves čas negirati, v ekstremnem primeru praktično negirati. Temu, ki nekaj meni, si vprašanja, ali je to, kar počne, zares dobro, ni treba postaviti, vedočemu pa. Orientiranje po mnenju cilja na razpršujoče se ugodje, orientacija védenja pa cilja na skupno dobro oz. na resnični blagor.

Sokrat večkrat poudari, da etično življenje v védenju obstoji. Ve, da je slabo delati, kar ni prav, ali ne poslušati boljšega, boga ali človeka (*Apologija*, 29d). Delati, kar ni prav, je v vseh pogledih slabo (*Kriton*, 49b). Utrpeti, kar ni prav, je bolje kot delati, kar ni prav (*Gorgias*, 509a). Ta stavek oz. ti stavki držijo, in vsak, ki poskuša povedano ovreči, ne bo imel uspeha. Ti, ki se filozofu smejuje, se sami osmešijo. Po meri tega védenja so vse vrline vrline, za katere vemo. Temeljijo na spoznanju.

Zdi se, da se Aristotelu karakterizacija vrline kot védenja primeri v znani diferenciaciji dianoetičnih in etičnih vrlin. Vseeno pa etične vrline niso nikakršne čiste navade. Vrine morajo s privajanjem to šele postati. Zato Aristotel enkrat vrlino označi kot tehniko, kako strasti in ravnanje osrediniti (*NE* 1109 a 22). Kaj ta sredina je, sicer vedno še ne vemo, vseeno pa se moramo naučiti, da zanj vemo. Sredino, kakor poudarja filozof, določa um (*NE* 1106 b 35 isl).

Sokratično življenje, da ves čas sledimo najboljšemu načelu (*Kriton*, 46b; *Gorgias*, 509a), se ga nato držimo, tudi če to pomeni smrt, je zastavljeno kot konfrontacija s polisom. To potrdi Sokrat s samoprikazom kot političnim obratom. (*Apoloģija*, 30e). Aristotel določi najvišjo življenjsko formo filozofa drugače. Ne politično, ampak opazujoče življenje filozofu pomaga do najvišje sreče (*NE* 1095 b 16 isl oz. 1177 a 19 isl.) Po eni strani bi šlo za nedopustno skrajšanje, če bi sokratsko življenje identificirali s tem, kar Aristotel označuje kot politično življenje, po drugi strani pa se tudi Aristotel zaveda, da védenje o etičnem življenju pomeni razlikovanje od življenja mnogih. Tako mora zakonodajalec razpolagati s takim védenjem, da bi omogočil meščanu, da s privajanjem zadobi vrlino (*NE* 1103 b 3). Zakonodajalec to zmore le, če ve več kot mnogi, ki žive v mnenjih.

Lahko bi se vprašali, ali se Platonova etika od Aristotelove razlikuje tako kot se razlikujeta normalni in ekstremni primer. Za stalno orientiranje po najboljšem načelu se zdi, da terja maksimum dobrosti, Aristotelov govor o vrlini kot »sredini« pa sugerira omiljeni etos. Zdi se mi, da tako diferenciranje zgreši jedro zadeve. Kar se tiče zadeve, postavi Aristotel na primer vrlino hrabrosti v sredino, med pogum in strah, pri čemer prekomerje poguma, drznost tako ni zoperstavljena hrabrosti kot prekomerje strahu, slabišvo (*NE* 1109 a 1 isl). Če Aristotel misli, da se takšna hrabrost realizira z usmerjenim, tj. z védenjem insceniranim nava-
 26
 janjem, ki ga zato označi kot silo (*NE* 1110 b 16 isl. ali 1179 b 29), ki predpostavlja bolečino (*NE* 1179 b 35), potem tehta vzgojo, ki platonskemu mišljenju vsaj ne nasprotuje.¹⁰ V horizontu evropskega etosa, ki ga želimo predstaviti, bi lahko bržkone opustili diferenco, po kateri se sokratsko-platonična temeljna misel na področju etičnega prezentira kot markantno načelo, kot precizna izjava, medtem ko gre Aristotelu za premislek.

10 Drugače Strauss: »For Plato, what Aristotle calls moral virtue is a kind of halfway house between political or vulgar virtue which is in the service of the bodily well-being (of self-preservation or peace) and genuine virtue which, to say the least, animates only the philosophers as philosophers.« Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, str. 27. Temu pogledu ustreza, da Aristotel npr. za blaženost pravi, da bi blaženi moral živeti v dobrih zunanjih okoliščinah (*NE* 1178 b 33). Konec koncev je to povezano z razumevanjem filozofa, ki je pri Platonu in Aristotelu različno, kot upravičeno poudarja Strauss. Za Aristotela je filozof teoretik, ki se že depolitizira, ne da bi poznal imanentno potezo nevtralizacije in indifference, značilno za moderno (*NE* 1105 b 12 isl.).

Etično življenje se po naravi nahaja v napetosti do življenja polisa. Evropski etos je politični etos, ne da bi ta konsekvence morala pasti pod lastno odločitev. Verjetno je to celo odlika evropskega etosa, in diskusija, ali naj in kako naj univerzalizem evropskega etosa pride do kulturno obsegajočega pomena, so le neposredna posledica tega, kaj za Evropejce pomeni dobro živeti. Kolikor evropskega etosa nikdar že ne najdemo v živetih navadah, je tako rekoč po svojem bistvu »univerzalen«.

4. Univerzalni etos. Dobra sila

Če evropskemu etosu njegove univerzalne zahteve ne pripisujemo umetno, čemu je ta »res lastna«, potem bo to nujno zadelo tudi politično sfero, kakor se je razvijala v zadnjem stoletju. Tako lahko po Straussu razumemo tudi »politični problem« »sprave«, »zahteve po modrosti, ki terja pristanek« v njenem najširšem pomenu. V kontekstu problematike tematike naravnega prava, ki jo razvija Strauss, se postavlja vprašanje po prenosu naravnega prava na meščansko pravo.

Platon, predvsem ta iz *Zakonov*, in Aristotel sta glede na to upoštevala pomen »zakonodajalca«. V tem oziru je manj pomembno videti, da Platon verjetno vidi samega sebe v tej vlogi, Aristotel pa največkrat ubere ton svetovalca. Oba bi si lahko bila edina, da je življenje mnogih, četudi se že po naravi orientira na dobro, mogoče resnično poboljšati le z eno spremembo. Ker ta ne pride prostovoljno, je potrebna sila (*NE* 1110 b 16). Potemtakem ni nobenega zakonodajstva, ki ne bi s silo udejanjilo, kar ima za dobro. Označenje treh elementov vladavine kot »sil« ima tu svoje poreklo.

Zdi se, da ta sila sovпада s karakterjem filozofije same. Prisposoba o votlini je zgovoren primer za to. Osvoboditev za filozofijo ima kot taka nekaj nasilnega (*Politeia*, 515 d). Posameznika iztrga iz navad, ki sledijo življenju. Na začetku je samorazlikovanje življenja, ki ga terja filozofija, povezano s specifično prisilo in bolečino. Filozofija brez prisile je verjetno »znanost«, ni pa filozofija. To je povezano tudi z omenjeno napetostjo med etičnim življenjem in polisom.

V primeru pravnega upravičevanja [*Verrechtlichung*] etičnih principov pa nastopi čisto druga sila. Polis začne izvajati silo do sebe samega, kar počne z objektivnimi zakoni in institucijami. Pri tem so dobri zakoni ti, ki se jih enoznačno da zvesti na etične principe in se zato izkažejo kot njihova konsekvencna realizacija. V tem smislu lahko govorimo tudi o dobri sili. Odkloniti pa moramo tako politično nasilje, katerega izvajanja ustreza pravnemu upravičevanju neetičnih trditve kakenga ideološko ali religiozno zaslepljenega voditelja ali klike voditeljev. Da pa bi bilo načelno treba odkloniti vsako politično silo, pa zgreši naravno napeto

razmerje med etosom in polisom, še zlasti pa karakter prava in zakona. Evropski etos je v njemu lastni refleksiviteti v sebi nasilen, odprava nasilja bi bila odprava etosa samega.

Kadar evropski etos od sebe sam univerzalno terja svoje pravno upravičenje, si ga seveda ne lasti, ampak pride do problema univerzalnega nasilja, ki ga ne moremo označiti kot slabega ali celo zlega nasploh, saj zasleduje jasne etične principe te terjatve. Če bi pričakovali, da bi se ta sila lahko uresničila tako rekoč brez nasilja, ni sen, ampak puhlo sanjaštvo. Navad, ki jih evropski etos v svojem upravičenju motri kot neetične in zato zločinske, ne moremo trpeti. Iz tega se porodi univerzalen konflikt, ki bi bil sklenjen šele, ko bi evropski etos kot univerzalni etos lahko uveljavil univerzalni prav.

Diskusije, ki takim razmislekom očitajo »evrocentrizem«, zgrešijo problem. Univerzalni pomen evropskega etosa nikakor ne ovira kulturnih diferenc. Drugim življenjskim načinom ničesar ne odreka. Nasprotno, s tem ko evropski etos spoštovanje pred prebivanjem drugih, se sam izjasni, da se bo od drugih učil. Tudi načelna skepsa do sebe samega, skupaj s pripravljenostjo, da samega sebe vselej preizkuša, pripada njegovemu karakterju. To tiči v njegovem filozofskem poreklu, nenazadnje temelji celo v njemu dobri sili. Univerzalizem evropskega etosa zato zadeva take »navade«, ki jih moramo, pa naj bodo evropske ali neevropske, označiti za zločinske. V tem smislu bi šlo za samonalogo, če bi se evropske etos odpovedal dobri sili, ki jo od začetka izvaja na sebi.

Prevedel *Aleš Košar*

Mădălina Diaconu

GRAMATIKA EVROPSKE BITNE ZGODOVINE.

Perspektiva »prebivalca z roba«

O osebi in delu

29

Constantin Noica (1909–1987) je za romunske intelektualce emblematičen lik. Že za življenja je postal kultna figura. Če ne upoštevamo nekaj italijanskih in španskih prevodov, je na Zahodu manj znan. Njegovo ime se navadno omenja skupaj z doživljenjskimi prijatelji: Micejem Eliadejem, Emilom Cioranom in Eugènom Ionescom. Po študiju filozofije, matematike in klasične filologije v Bukarešti, Parizu (1938) in Berlinu (kjer je bil leta 1940/41 zaposlen kot referent za filozofijo na romunskem inštitutu), po tem, ko se je srečal s Sprangerjem in Heideggrom (1943), so Noico po vrnitvi – pod novimi političnimi pogoji – najprej za deset let pregnali na deželo, mu prepovedali zaposlitev in objave. Kot telovadni učitelj v neki romunski vasi je zasnoval prvi del svoje kasnejše ontologije. Po nadaljnjih šestih letih zapora, aretiran je bil zaradi dopisovanjem z Emilom Cioranom, je bil od leta 1964 raziskovalec na inštitutu za logiko romunske akademije znanosti. Po upokojitvi leta 1975 je živel v Bukarešti in Păltini, zdraviliškem kraju v bližini mesta Sibiu (nem. Hermannstadt), ki je kmalu postal romarski cilj številnih intelektualcev, predvsem duhoslovcev, pa tudi naravoslovcev in inženirjev, ki so se zanimali za filozofijo. Njegovi najožji učenci so zato od takrat znani ko »paltinska šola«, k njej prištevamo raziskovalce, ki so po letu 1989 zasedli tudi javne funkcije: univerzitetni profesorji, direktorji založb, člani gremijev, direktorji zasebnih zavodov etc. Noicovo obsežno delo sestoji predvsem iz ontologije

in filozofije kulture, na kateri so vplivali Descartes, Kant, Hegel in Heidegger, ne da bi ji zato manjkalo originalnosti. Noica je prevajal Platona, grške komentarje k Aristotelu in Avguštinu, Descartesa, Kanta in Hegla.¹

Življenskosvetno in teoretiško izhodišče

De dignitate Europae je pravzaprav njegov spoprijem s takratnim dejanskim ali zgolj domnevanim skepticizmom nekaterih zahodnjakov, ki so napovedovali in objokovali konec Evrope (oz. evropske kulture). Tako se knjiga tudi začne: »Pismo zahodnemu intelektualcu«, v katerem poskuša razumeti bojda njegovo vprašanje »Se nas da še rešiti?«. Podoba Zahoda iz perspektive, kakor pravi Noica, »robnege prebivalca« se sprva ne bere pretirano drugače kot utečene kulturne kritike moderne:

Že dve generaciji se Vašo mladino, iz katere bi morda lahko izšli geniji, žene na ulico in hysterizira. Protiplati naše kulture niste znali pravilno osvetlili slavno.

Da bi prav razumeli njegov napad, moramo pripomniti, da je Noica sam sanjal o tem, da bi, kot je rekel, lahko treniral moštvo mladih ljudi, ki naj bi tvorili intelektualno elito dežele – da bi bil »kulturni trener« – to je bil njegov sen, nalo-ga države pa, da mu ta poklic omogoči. V *De dignitate Europae* vidi rešitev, ki bi omogočila, da se dezorientirani mladini nudi vrednote in jih iztrga iz letargije, tj. z učenjem evropske kulturne zgodovine: mladi ljudje naj bi izvedeli, da »je približno pred tisoč petsto leti nastala kultura, ki je s svojimi vrednotami zasegla preostalo človeštvo, res je, izkoriščala jih je, pa tudi vzgojila; da je danes skoraj vse, kar se danes dogaja na zemeljski obli in se bo jutri morda celo dogajalo v vesolju,

1 Zgodnja dela: *Mathesis sau bucuriile simple*, Fundația pentru Literatură și Artă »Regele Carol II«, Bukarešta 1934; *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, »Bucovina«, Bukarešta 1936; *Viața și filosofia lui René Descartes*, Alcalay & Co., Bukarešta 1937; *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, Vremea, Bukarešta 1937; *Două introduceri și o trecere spre idealism*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, Bukarešta 1943; *Jurnal filosofic*, Publicom, Bukarešta 1944; *Pagini despre sufletul românesc*, »Luceafărul«, Bukarešta 1944. Glavna dela je napisal po izpustitvi iz zapora: *Un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri*, Ed. pentru Literatură Universală, Bukarešta 1969; 27 de trepte ale realului, Ed. Științifică, Bukarešta 1969; *Rostirea filosofică românească*, Științifică, Bukarest: 1970; *Creație și frumos în rostirea românească*, Ed. Eminescu, Bukarešta 1973; *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, Ed. Eminescu, Bukarešta 1975; *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, Bukarešta 1978; *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Ed. Univers, Bukarešta 1978; *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel (Fenomenologia spiritului)*, Ed. Cartea Românească, Bukarešta 1980; *Devenirea întru ființă, Bd. 1: Încercare asupra filosofiei tradiționale*, zv. 2: *Tratat de ontologie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Bukarešta 1984; *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Ed. Univers, Bukarešta 1984; *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, Bukarešta 1986; *De dignitate Europae*, Kriterion, Bukarešta 1988.

označeno kot evropejsko.«² Evropejci niso bile le pirati, konkvistadorji in gusarji, ampak tudi »gusarji duha« – in to je razlog za ponos.

Pojem kulturnega ustvarjalca Noica nadalje izvede iz občega dojemanja razmerja med pravilom in izjemo. Po njegovo poznamo pet kategorij izjem: nekatere razorožijo pravilo, druge spet potrjujejo zakon, nekatere razširjajo pravila, spet druge jih razglašajo; in končno poznamo izjeme, ki se ustoličijo tako, da same postanejo pravilo. Zadnji primer so »geniji« – kot izjeme, ki odpravijo obstoječe zakone in stopijo na njihovo mesto. Svetovne kulture poznajo vse te forme razmerja med pravilom in izjemo, vseeno pa vsaka od njih spodbuja določen tip od imenovanih petih. Evropo odlikuje prednost genijev kot ljudi, ki ustvarjajo kulturo, in s tem odrinja zakone in njihove religiozne zastopnike – bogove. Noica tako indirektno podčrta racionalizem kot temeljno evropsko vrednoto.

Struktura evropske kulture kot sintetična enotnost in njen začetek

V primerjavi z drugimi kulturami je evropska kultura »polnoveljavna« iz nekega drugega razloga, ki pa je spet spekulativno argumentiran: ponuja primer *sintetične enotnosti*. Vsaka konfiguracija, vsak kulturni tip udejanja določeno razmerje med enim in mnogoterim, sledeč naslednjim petim zvrstem:

1. eno in njegova ponovitev,
2. eno in njegove premene,
3. eno *v* mnogoterem,
4. eno *in* mnogotero,
5. mnogotero-eno.³

Terminologija razločno spominja na Platonovega *Parmenida*, četudi ta *genius loci* evropskega mišljenja tu ni omenjen. Vsekakor nadaljnji primeri prej sugerirajo določen religiozni kriterij kot ontologično-ločno shemo kakor podlago za zgornjo klasifikacijo: eno bo v »primitivnih« kulturah totemskega tipa zgolj ponavljano; v monoteističnih kulturah se spreminja; eno v mnogem se pojavlja v panteističnih kulturah, na primer v Indiji, kjer boštva nimajo razločnih potez in kjer se cilja na odpravo individuacije kot abnormalitete; eno in mnogotero je specifično za politeistične kulture grškega tipa; in končno utemeljuje mnogotero-eno strukturo »naše kulture«, tj, evropske kulture, ki se je konvencionalno začela leta 325 s koncilom v Niceji.

2 Noica, *De dignitate Europææ*, Kriterion, Bukarešta 1988, str. 6.

3 Ibid., str. 6

Grki so ves čas hlepeli po enotnosti; šele »evropska kultura« označi divertizacijo teh enotnosti pozitivno oz. doseže t. i. razdelitev oz. razdeljevanje. S tem je tesno povezan *pojem vrednote*; tudi vrednote se razdeljujejo, ne da bi se pri tem uničile. Vrednota ni dobrina ali blago, ki ga konzumiramo in s tem izgine. Narobe, vrednote, ki nas »insumirajo«; kot idealna bistva ostajajo nepoužite. Kultura se od narave razlikuje s tem, da v vrednoto povzdigne to, kar je v naravnem stanju lahko le kaka dobrina. Drugače rečeno, kultura je pravzaprav sistem vrednot. Še posebej evropska kultura je sistem *samostojnih vrednot*, mnogo bolj diverzen od grškega sveta.

O začetkih evropske kulture se je pisalo izdatno, a kontroveržno. Noica postavi za njen pričetek, kot smo rekli, koncil v Niceji, kot trenutek preloma z naravo, z dotlejšnjim umom in kulturo samo. Pri tem je neizpodbitna vloga krščanske teologije; Noica poudari, polemično zoper vso preostalo zahodno kulturno zgodovino (omenja Burkhardta, Spenglerja in Nietzscheja, kakor je znano iz romunskega historiografije)⁴ *evropsko* vlogo Bizanca. Ni vrzeli, ki bi delila padec rimskega imperija od geneze srednjeveške evropske kulture, Arabcem se nimamo zahvaliti le za prenos kulturnih vrednot antike; ko so bili ustanovljeni prvi samostani na Zahodu, je Evropa lahko zrla na stoletno civilizacijski in idejnozgodovinski razvoj, ki se je zgodil »na robu Evrope v največjem kaosu in arabskem svetu nomadov«.⁵ Teološke diskusije v Bizancu, ki so trajale skorajda petsto let, vidi Noica kot boje »anonimnih množic ljudi ... zaradi njihovih idej«;⁶ kasnejše dispute na Sorboni naj bi zdaleč prekašali po strasti in masovnosti. Ob koncu tega procesa se je uveljavila misel sintetične enosti: paradoks Kristusove dvojne narave Noica prevede ontološko kot utelešenje zakona v vsakokratnem primeru, troedinost pa – prirejeno njegovi ontologiji – vidi kot sintezo med zakonom (splošnim) in individualno dejanskostjo in določili.

Sicer je moral ob času pisanja in izida te knjige, kot subjekt tega stavka, fungirati nedolžno »živo bitje«. Tudi krščanska teologija je bila preformulirana v »evropsko mitologijo«. Dopusča, da vse nastane iz ene same »legende«, »iz legende o otroku, rojenem v jaslicah«.⁷ Iz nje so se potem razvili samostojni vrednostni sistemi, sprva pod primatom religije (srednji vek), nato umetnosti in znanosti (renesansa), filozofija, zgodovina in politika, vse do današnjih tehničnih vrednot.

4 Tako je Nicolae Iorga definiral vlogo romunskih knezov po padcu Bizanca kot »Bizanc pred Bizancem«, gre za ohranjanje in čuvanje določene kulturno-religiozne identitete v vzhodni Evropi. (*Byzance après Byzance*, 1934; <http://www.unibuc.ro/CLASSICA/byzance/index.htm>).

5 Ibid., str. 53.

6 Ibid., str. 53.

7 Ibid., str. 56.

Filozofija kulture in jezikovna morfologija

Ta historični proces sistematično utemeljuje nova morfologija kultur. Klasična morfologija kulture in njeni naslednik (Leo Frobenius: *Paideuma*, Spenglerjev *Propad zahoda*, Toynbeejev *Študij zgodovine*, v Romuniji pa Lucian Blaga s svojo *kulturno trilogijo*)⁸ so osnovali kulture kot vsakič specifične prostorske forme. Noica temu ugovarja: 1. Prostorsko fundirana kulturna morfologija učvrsti kulturo v togo podobo ali prostorski simbol (kot je jama ali valovita linija), ki kasneje učinkuje normodajalno in zato redukcioniistično. 2. Kulture si predstavljajo kot sklenjene konfiguracije in zato ne morejo upravičevati celotne Evrope:

Utopije so si idealno zgodovino predstavljale na *otokih*, kulturna filozofija vidi realno dano

zgodovino kot *arhipelag*; Pri tem pa ne pušča prostora za *kontinent*.⁹ Zato po njegovu potrebujemo novo morfologijo, da bi utemeljili filozofijo kulture v ednini, ne pa ireduktibilne kulture.

Nova filozofija kulture spominja na izvorni, gramatikalni pomen morfologije, ki jemlje za svoj predmet »besedne vrste«, in jo zato označuje za jezikovno morfologijo ali pa »gramatiko kulture«.¹⁰ Ta konkretno pove, da vsaka evropska kulturna epoha stoji pod dominantnim znamenjem določene besedne vrste: v srednjem veku je prevladoval samostalnik, v renesansi pridevnik, v času reformacije, protireformacije in francoske klasike prislov, nato zaimek in končno v sedanjosti števniki in vezniki. V vsaki od teh dob časa se izraža – misel, ki je precej hegeljanska – logos ali kulturo ustvarjajoči duh v celoti, vsakič na čisto določen način, ki oblikuje vsakokratne kulturne forme. Ta diverznost razlikuje Evropo od drugih kultur, na primer od staroegipčanske ali kitajske, ki so v teku zgodovine zmogle udejanjiti le eno samo besedno vrsto (hierarhični samostalnik oz. etični prislov).

1. *Srednji vek in samostalnik*. Noica pusti navrženo vprašanje, ali vsaka kultura pričinja s samostalnikom odprto in se omeji na prikaz evropskega srednjega veka, v katerem različni fenomeni nakazujejo prevlado imena oz. kviditet in idealnih bistev: spor o univerzalijah, temeljita substantivizacija (tj. personifikacija) etičnih kvalit in duševnih aktov v *Le roman de la rose* (Courtoisie, Envie, Con-

8 *Trilogia culturii* Luciana Blaga (izšla prvič leta 1943; sicer v: *Opere*, zv. 9, Minerva, Bukarešta 1985) je do tega dne najpomembnejša kulturno-filozofska interpretacija v Romuniji. Blaga je po eni strani sledil Frobeniusu in Spenglerju, po drugi pa Jungu, da bi vsebinsko in stilistično zasnoval urejeni sistem kulturotvornih kategorij, ki so nezavedne in kolektivne.

9 Noica, 1988, str. 67.

10 Noica, 1988, str. 68.

trainte, Peur, Bel Accueil, Male Bouche, Dous Regars, Biau Semblant); Dantejeve alegorije, alkimija s svojimi plemenitimi svetovi substanc in dejanskosti (od žvepla in živega srebra pa do substantiviranj Nigredo, Albedo, Rubedo), itd.

2. *Renesansa – pridevnik*. V primerjavi s srednjeveškimi vitezi se italijanska mesta v času renesanse zdijo kot zbrana pisana množica ljudi. Heterogeniteta postane njena razpoznavna beseda, zato se nova zavest najbolj pozunanja s slikarstvom, tipično umetnostjo pridevnika. Tako je človekovo bistvo okrašeno z epiteti kot: *uomo magnifico, piacevole, unico, singolare, universale* itd. Na nastop nove dobe opozarjajo predvsem premestitve pomena zadnje besede: univerzalno ne pripada več samostalnikom, ampak postane pridevnik, kakor npr. v omenjenem izrazu. Noica pri tem sledi Burkhardtovi klasični interpretaciji renesanse, zato tudi poudarja karneval in zmagovite pohode kot specifično renesančni fenomen. Razlaga epohe na osnovi pridevnika gre tako daleč, da prikaže posamezne like kot utelešenje stopnjevanja pridevnika z bolj ali manj prepričljivimi argumenti: Leon Battista Alberti zastopa komparativ, Pico della Mirandola s svojimi izjemnimi talenti in na drugi ravni tudi fanatični Savonarola superlativ, medtem ko se Leonardo da Vinci zaradi svoje skromnosti, kljub univerzalnosti, zaradi zanimanja za naravnost, »mirno vrača nazaj k osnovni stopnji pridevnika«.¹¹ Njegovo delo je lahko ostalo fragmentarno, saj brezštevilni pridevniki ne grade nikakršnega sistema.

34

3. *Prislov – reformacija, barok, klasicizem*. V tej dobi vladajo *la maniere*, način razlaganja poznanih vrednot (kot npr. starega veka) in obnašanje. Prislov določa in precizira, postavlja pravila in kodificira način učinkovanja in ravnanja ljudi: ta je lahko ekscesiven (barok), strog (protireformacija), trd (kalvinizem), poln plemenite mere, ali pa svoboden, subtilen in prijeten. – Vsi oblikujejo čas vladavine etičnega. In če je Eugenio d'Ors motril barok kot konstanto človeškega duha, je imel prav toliko, kolikor barok zadeva prislovniško konstanto ravnanja in obnašanja. Ker prislov zgolj spremlja, pa obenem ta epoha ne more (tega izvorno tudi ni hotela) prinesti kaj novega, ne reforme, ne protireformacije, verjetno klasicizem še najmanj: isto je zgolj narejeno oz. interpretirano *drugače*. V ospredje stopa metoda, ta »kako« ravnanja ali spoznavanja (Descartes, Kant).

4. *Zaimek*. Ves časovni prostor med Mointagnem in »nami«, tj. sedanostjo, je za Noico v znamenju zaimka. Sicer se delno prekriva z prislovno kulturno epoho in v svojem koncu ostaja precej prazen in nedoločen, vseeno pa njegove značilnosti niso nič manj jasne in razločne. Tako je Mointagne noviteta »jaza«, individualnega sebstva; njegovi *Eseji* ne tvorijo le izvora romana kot specifične moderne literarne zvrsti, temveč upravičujejo tudi portret v slikarstvu in kasneje fotogra-

¹¹ Ibid., str. 69.

fijo. Sprva se s tem v evropsko kulturo seli tudi avtor; nihče se ne bi zanimal za »manije in idiosinkrazije preprostega 'jaza'« – tako meni Noica, ki je bil znan po tem, da je odklanjal vse »zgolj biografsko« v mišljenju in v umetnosti –, če tadva ne bi *in nuce* vsebovala plemenitost individuuma.¹² Že renesansa je razcepila enotnost bistva v pluralnost utelešenj. Proces se nadaljuje: avtor ni sam, piše, kot pravi Mointagne, za svojega »brata«, bralca, ki ima isto pravico, da svoje življenje javno sporoča in tako postane avtor. Noben individualni jaz se ne sme izključiti iz reprezentančnosti.

V orientalnih figurah jaz poide v anonimni množici, v Grčiji se sicer začenja uveljavljati, vendar se izrodi v neumerjenost kakega Alkibiada, vse zaničujočega Aristofana ali sofistov. Demokracija v evropski moderni je postala mogoča kot doba zaimka, in sicer tako, da je »jaz« postal »mi«. Ocena mišljenja tega fenomena niha med kritiko »plehkosti« individualnih zgodb in soglašanjem z dvigom individualitete v osebnost, ki doseže svoj vrhunec pri Goetheju in se pozneje anarhično razgrajuje. Pojava te kulturne epohe sta tako v individualnem umu utemeljena etična tendenca pri Kantu in bolni jaz pri Nietzscheju.

Hegeljanstvo izrazi, da se zdravi um individualnega jaza organizira v objektivnega duha (t. i. skupnostno). Individualni jaz postane nosilec nekega mi. Sicer je kmalu za tem formulirana sociologija po Noici zgrešila globlji, tj. za misleca še vedno filozofski smisel zgodovinskega procesa. Sociološka statistika razjasni, da je v mi štete jaze sumirala, kot je kasneje, v moderni matematiki, nauk o množicah nastal iz totalizacije točk.

5. *Števniki in vezniki*. S tem se začenja nova doba, v kateri živimo danes. Gre za čas veznikov oz. povezav, vsekakor zunanjih zvez kot »in«, »ali«, »če« itd. Ti ne pomenijo nikakršne solidarnosti, ampak so zgolj »konektivi«, kakor v logiki. Zato ti »koordinirani« posamezniki tvorijo anonimno množico, ne mnogo drugače od jate rib:

[...] da si torej pravijo ti, ne da bi se poznali, nosijo blue jeans in se spuščajo v nudi zem, saj nimajo identitete, postajajo hipiji, ker nimajo prebivališč, da komunicirajo z glasbeno nagovornostjo prej kot z besedo in se končno vključijo v sekto, saj vendarle potrebujejo neko skupnost [...]¹³

Petinsedemdesetletni mislec z mlajšimi generacijami ni ravno blag, v takih fenomenih vidi mnogotere »nihilizme«. Prav tako ostro kritiko spodbudi tudi vladavina števil, ki so oropane vsakršne duhovnega pomena (kot so ga imele na primer v pitagorejski mistiki), postavljene na razpolago zgolj tehničnim name-

¹² Ibid., str. 84.

¹³ Ibid., str. 71.

ram. Število naredi vse šteto enako, v tem smislu igra moderna matematika, ob vseh njenih zaslugah, uničujočo vlogo, kajti forme in dejanskosti enakomerno homogenizira in dela nedejanske. Števila in koordinirani vezniki uvajajo formalizem kot temeljno potezo sodobne kulture.

Na poti k dobi predloga, nesmrtna Evropa

Tej kritični podobi sedanjosti Noica zoperstavlja kreativiteto, ki ustvarjakulturo : vse »jaze« lahko adiramo in njihovo nastajanje statistično kontroliramo, le »plo-dnih jazov« ne:

Profesorja matematike lahko prištejemo profesorju matematike, Riemanna Poinca-réju pa ne.¹⁴

Noicove kulturne kritike ne smemo zamenjati z apokaliptičnimi toni Spenglerja ali kulturnih relativistov. Temeljni toni ostajajo optimistični, kritika naj bi omo-gočila novi pričetek. Zoper tedanji vzklik prijatelja Eugèna Ionesca »Le roi se me-urt!« predlaga Noica vprašanje po »vstopu v življenje«¹⁵ in sanjari o godnem tren-utku (*kairós*) udejanjenja nove kulturne geneze. Sicer vedno znova pripominja, da bo naslednja kultura morda v znamenju predloga; misli pa ne moremo odve-zati od tega, da v središču Noicove ontologije, ki kot slednica Heideggrovi pou-darja izrazni potencial jezika, stoji predlog *intru*, ki nima natančne ustreznice v drugih romanskih jezikih.

Poleg konkretnega določila prihodnosti je Noicova temeljna želja, da utrdi model Evrope. Vse druge, nam znane kulture so bile le delne kulture, tako Noica, tako prostorsko kot tudi po svoji podobi. Šele evropska kultura se je zmoгла razširiti po celi zemeljski obli, in sicer zaradi svoje strukturne celovitosti. *Evrocentrizem* je zato po njegovo *upravičen*:

Če bi evropska kultura zatoniла, bi verjetno za njo ostalo še nekaj: model, ki ga je po-nudila historičnemu svetu. Ponovno bi se vzpostavila kot samozavest tiste druge, do-cela veljavne kulture – če bi ta še obstajala.

[...] Ne sme potemtakem iti za »evropocentrizem«, če razglašamo, da bi evropski model lahko veljal tudi za druge kulture. O evropocentrizmu so govorili v času, ko je Evropa ignorirala vrednote drugih kultur in civilizacij, četudi je z njimi na histo-rični ravni stopila v kontakt. V dvajsetem stoletju je izraz izgubil svoj razvrednotujo-či smisel [!], odkar evropska kultura ne le asimilira, kar je vredno v drugih kulturah

¹⁴ Ibid., str. 120.

¹⁵ Ibid., str. 138.

(predvsem izkustvo v umetnosti in govorici, včasih tudi v mišljenju), ampak je, po drugi strani, pri njih razširjala lastne moralne, ideološke, ekonomske in civilizacijske vrednote in naravno [!] evropeizirala celotno zemeljsko oblo.¹⁶

Dodatek: odgovor mladini

Glede na relativno omejen krog seznanjenih z Noicovim delom zunaj Romunije in zaradi dejstva, da knjiga *Model cultural european* še ni bila prevedena v tuje jezike, četudi je, kot smo že omenili, v Romuniji najprej izšla v nemškem prevodu, naša izvajanja nočejo biti nič drugega kot *prikaz* njegovega mišljenja in ne zavzemajo nikakršnega stališča. Na koncu pa ne moremo zaobiti vprašanja, ali Noicova dojemanja evropske identitete v novem kontekstu politično zrasle Evrope dejansko lahko kaj spodbudijo.

Njegov kulturni model nas prav gotovo zapelje kot miselna in duhovita duhovna igra z evropsko kulturno zgodovino, njegova stringenca pa nas manj prepriča. V zahtevi, da mora zajete kulturne fenomene ujeti v en sistem, sta obenem moč in šibkost njegovega mišljenja: po eni strani njegova knjiga ponuja celotno sliko evropske kulture, kar ustreza njegovim deklariranim namenom izobrazbe in povzdigovanja (mladino naj bi ozdravil od mlačnjaštva). Po drugi strani pa nastane vtis krepkega poenostavljanja evropske različnosti in subjektivnega izbora primerov. Tudi viri za inspiracijo njegove nove kulturne morfologije so pravzaprav enaki, kot jih je tudi Lucian Blaga v tridesetih letih prejšnjega stoletja vzel za izhodišče svoje kulture filozofije, in so izgubili svojo aktualnost že zdavnaj. Zanj je pri filozofiranju, kot tudi za Blago, bistvena kreativiteta, in v tem oziru je svojo kreativnost zadovoljivo dokazal.

Poleg tega lahko v omenjeni knjigi najdemo motive, ki jih je »paltinska šola« nadaljevala po preobratu leta 1989, kot na primer kritiko moderne in kritiko kulturnega relativizma, ki ga motri v sovisju s postmoderno. Vlogo pravoslavja pri izgradnji Evrope – aspekt, ki ga je racionalist Noica ocenil umirjeno – so filozofski in kulturni krogi v sedanji Romuniji bolj poudarili. Navsezadnje so Noico tuji eksegeti v zadnji letih kritizirali zaradi domnevno protislovne politične drže, natančneje zaradi razklanosti med nacionalizmom in evrocentrizmom,¹⁷ kar so romunski specialisti za Noico ovrgli. Diskusija o političnem ozadju njegovega mišljenja je nedavno potekala zgolj izključno v Romuniji, to je med drugim eden od dokazov za to, da njegovo mišljenje še vedno veljavno oblikuje filozofsko sceno.

Prevedel Aleš Košar

¹⁶ Ibid., str. 22 isl.

¹⁷ Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Bukarest: Humanitas, 1998.

EVROPA IN POEVROPA V FILOZOFSKI REFLEKSIJI JANA PATOČKE

Geslo:

»Nimamo drugega eksplicitnega mišljenja kot evropskega in prav v odnosu do njega se je treba znati vesti ekstremno kritično, če hočemo prihodnost videti v njenih lastnih, dejanskih problemih.« *Jan Patočka*

39

Bilo je opozorjeno, da se zgodovinsko-filozofski teksti Jana Patočke približujejo nevarnostim evrocentrizma, da v tem smislu tudi in predvsem njegova zadnja knjiga *Die Ketzerischen Essays über Philosophie der Geschichte*¹ na nekaterih mestih evrocentризmu celo jemlje besedo z jezika. Gre za mesta, kjer Patočka pritegne tezam Edmunda Husserla in Martina Heidegggra o zgodovinskosti samolastne zgodovine, ki jim je, kljub pomembnim razhajanjem, skupno to, da se zgodovina rodi, obnovi ter pade s filozofskim duhom, ki je zaznamoval Evropo.

Po zaostreni formulaciji Patočke, ki meri prav v to smer, pravzaprav sploh ni druge zgodovine kot evropske.² Tovrstno razumevanje zgodovine ter temu ustrezna

¹ Jan Patočka, *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* (1974/76), prev. J. Bruss in P. Sacher, v: Jan Patočka, *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, izdala K. Nellen in J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, str. 21-164. V nadaljevanju KE

² Glej Jan Patočka, *Platón a Evropa* (predavanje iz leta 1973), v: *Sebrané spisy Jana Patočky (Gesamtausgabe der Schriften Jan Patočkas)*, 2. zvezek: *Péče o duši*, II. del, izdala I. Chvatík in P. Kouba, Oikumene, Praha 1999, str. 343. V nadaljevanju PD II. Prim. mesto v francoskem prevodu E. Abramsa, *Plato et l'Europe*, éditions

filozofija zgodovine se zdita naivni in celo nevarno evrocentrični. Ti dve točki, naivnost ter nevarnost Patočkove filozofije zgodovine, bi rad soočil z njegovimi refleksijami o Poevropi, v skladu s katerimi živimo na koncu z Evropo zaznamovane zgodovine, se pravi v neki zgodovinski epohi, ki središča pač nima v Evropi. Pomenljivo je, da se Patočkove teze, ki zvane evrocentrično, formulirajo prav v trenutku, ko le-ta pripozna konec Evrope kot faktum ter se poskuša spoprijeti z novo nastalo situacijo.

Lahko bi torej govorili o nekakšnem paradoksnem vstric obeh ugotovitev: po eni strani je rečeno, da obstaja zgolj evropska zgodovina, po drugi strani pa bi se naj najkasneje od 60. let tega stoletja nahajali v poevropski epohi zgodovine, se pravi neki nadaljnji epohi zgodovine. Zgodovina gre naprej, čeprav bi naj bila, po tem ko je Evropa v smislu politične moči izgubila boj za svet ali vsaj za primat v svetu, zaključena.

A vprašanje je, kaj je tukaj razumljeno z zgodovino, kaj naredi zgodovino za zgodovino. Patočka ima nek določen odgovor, ki se v raznoraznih različicah vleče skozi celotno njegovo delo ter sloni na naslednji hipotezi: zgodovina ima duhovne temelje, iz katerih je razumljiva. Je dimenzija, v kateri si življenje razjasni samega sebe in o tem priča. Če Patočkova hipoteza drži, da je zgodovinskost (to, kar naredi zgodovino za zgodovino) zakoreninjena v duhovni eksistenci človeka, v njegovi duhovni dediščini, v poletu, s katerim se požene iz propada (privzetje splošne tendence k propadu je nujna predpostavka te hipoteze), potem se postavi vprašanje, kaj še ima Evropa ponuditi v tem duhovnem smislu, v tej novi situaciji. Povedano drugače: je Poevropa na tak način zgodovinska, tj. sposobna samolastne zgodovine? Vprašanje se steče v to, kako naj bo, iz nekega splošnega okvira, mišljena diskontinuiteta in kontinuiteta med starim in novim, namreč še zmeraj iz te ne več centralne izhodiščne točke, ki nas kot duhovnozgodovinska dediščina neizogibno določa.

Teksti Patočke iz začetka 70. let k temi »po-evropska epoha zgodovine«, ki jih je deloma izdal sam, a ki so pustili razločne sledi tudi v njegovih zadnjih esejih ter spisih, nam dajejo možnost, slediti tej konstelaciji, v kateri sta pri Patočki nastali ti dve nasprotujoči si tezi.³ Pri tem se bom omejil na naslednje korake: najprej bi rad pokazal, kako je pri Patočki razumljeno tisto novo po-evropske epohe zgo-

Verdier, Lagrasse 1983, str. 225: »Or l'histoire est l'histoire de l'Europe, il n'y a pas d'autre.« [»Zgodovina je torej zgodovina Evrope, druge ni«]

3 Edini objavljen tekst je spis »Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit«. Tema »Po-Evropa«, ki je tukaj prvikrat formulirana, je dalje razvita v manuskriptih, ki so bili napisani v nemščini in ostali neobjavljeni: »Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, »Europa und Nach-Europa«, »Geschichtsschema«. K temu pridejo še manjši zasnutki, bolj spodaj bom navajal iz enega izmed njih, ki je ostal brez

dovine. Drugič, bi rad v dveh korakih (2. in 3. razdelek) predstavil dvojno zastavitev, v kateri se Patočka konstruktivno navezuje na Evropo, kjer pa se obenem oddalji od stare Evrope, dovrši njeno historično destrukcijo. Naposled pa bo, s pomočjo njegovih zadnjih spisov, skiciran odgovor Patočke na poziv poevropske epohe.

1. K pojmu »Poevropa«

Očitno je, da je ta pojem povezan s koncem Evrope. Konec Evrope je razumljen kot historični faktum; najpozneje v drugi svetovni vojni je Evropa izgubila položaj svetovne sile. Patočka izhaja iz tega propada Evrope in poskuša opisati novo, sedaj prihajajočo situacijo, ki je s tem nastala. Iz načina, kako Patočka govori o Evropi oz. Poevropi, je jasno, da nima v mislih geografskega pojma Evrope, marveč meri na historični fenomen »Evrope« oz. »Poevroe«, o katerem je moč dejati zgolj, da je nastal oz. je v nastanku in lahko premine.

Kar zaznamuje našo situacijo kot novo, je globalizirajoča tendenca k tehnično-racionalni civilizaciji, ki se širi po vsem planetu. Ta tendenca je domovala v Evropi, sedaj pa učinkuje z očitno univerzalističnimi pretenzijami. Evropa je porodila to civilizacijo kot predpostavko planetarnega človeštva, a v smislu politične moči ni več njen nosilec. Z Evropo je historično povezan dinamizem, ki se je realno nagibal k svetovni zgodovini, pri tem pa se je s katastrofami obeh svetovnih vojn razblinil v vlogi središča svetovne zgodovine.

Kaj je tisto novo v tej situaciji, kar Patočko tukaj sili, da govori o radikalni cezuri, o prelomu? V svojih zgodovinsko-filozofskih refleksijah je Patočka vselej izhajal iz tega, da ima zgodovina duhovne temelje, iz katerih jo je tudi potrebno razumeti. To stališče zastopa tudi v poznih delih. Najdemo lahko mesta v njegovih tekstih iz 30., 40. 50., in pač tudi 70. let, kjer pride to prepričanje do izraza. Ravno od 30. let pa je postajalo vse bolj jasno, da so vsi trije pojmi (zgodovina, duh ter ideja utemeljitve ali temelja) sila problematični. Tisto novo, kar lahko najdemo pri Patočki v začetku 70. let, in sicer prvič v spisu »*Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit*«, ni toliko v tem, da reflektira o problematičnem značaju omenjenih pojmov. To je počel že prej, ne da bi te pojme zavrgel. Tudi sedaj jih ne bo zavrgel ter zamenjal z drugimi. Sedaj se Patočka poskuša spoprijeti z novim »duhom časa« [Zeitgeist] planetarnega človeštva, ki se dozdevno izoblikuje pod vplivom tehnično-racionalne civilizacije.

Obstaja podoba novega sveta, na katero se Patočka v tekstih o Poevropi vedno znova nanaša, podoba, po kateri energična volja do življenja izvenevropskih narodov pričinja potiskati v ozadje evropsko »duhovno brezizhodnost«, »dekadentno kulturo subjektivizma« ter postopoma zavzema njuno mesto.⁴ Proti optimistični oceni povezave tehničnih dosežkov znanosti s to voljo do življenja, Patočka opozarja, da bi bil tudi v tem »pozitivnem«, dozdevno »po-metafizičnem« duhu časa, ki bi nastal iz te povezave, prav tako impliciran nek določen odnos do dejanskosti. V oziru na te povezave je Patočka precej skeptičen, saj racionalističen odnos do dejanskosti ne more izpolniti vloge duhovnega temelja, po katerem vprašuje.

Globalno, planetarno telo tehnične civilizacije zanj nima duha, ki bi se razlikoval od instrumentalnega ratia, znanstveno-tehnična racionalnost s svojimi nivelirajočim učinkovanjem po njegovem sploh ne dopušča tovrstne duhovnosti. Patočka se tu vpraša, ali tehnični odnos moderne znanosti do dejanskosti zares preboli starega duha Evrope, namreč subjektivizem, in ali zmore začenjajočo epoko človeštva pozitivno določiti kot novo. Njegov odgovor je v tej točki nedvoumen: planetarni poseg znanosti in tehnike vidi kot absolutizacijo ratia v smislu izključnega reduciranja na to, kar Kant določa kot razum. Ta narvnost kalkulirajočega razuma ustreza praksi, ki izhaja iz predpostavke absolutnosti subjekta, in tako bi bil ta tehnični odnos, ki se širi po vsem planetu, zgolj nasledek »moderne« subjektivistične Evrope, katere temeljno napako Patočka označi kot »sebe-zaprte z absolutizacijo«.⁵

Če pa je vpričo tega naša sedanjost zares nova, in Patočka privzame diskontinuiteto sedanjosti v oziru na z Evropo zaznamovanim 19. stoletjem kot dejstvo, potem tisto novo poevropske epohe ne more sloneti na odnosu, ki je tako rekoč brez duha, saj pač sloni zgolj na racionalnosti smotra in sredstva. Problem torej je, za Patočko, s čim se bo zapolnil duhovni vakuum novega planetarnega človeštva, ko bo to prežeto izključno s tehnično civilizacijo. Tega problema Patočka kakopak noče rešiti namesto prihajajočega človeka, kajti sedaj še ni mogoče reči, kaj je tisto, za kar se bodo odločili. A Patočka predlaga vsaj formalne pogoje duhovnosti kot take, namreč to, kar imenuje »odprta duša«. Človek mora tudi v poevropski epohi ostati to, kar je, če naj bo zmožen duhovnosti: »eksistirajoče bitje, ki se ne

4 Patočka se nanaša na optimizem, ki da je nakazan v analizi sodobne »post-moderne« dobe Geoffreya Barraclougha. Prim. Geoffrey Barraclough, *Introduction to Contemporary History*, Penguin Books, London 1964. Prim. Jan Patočka »Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit«, KE 353 ff., »Europa und Nach-Europa«, KE, 207 ff. Citati iz str. 215.

5 »Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, v: Jan Patočka, *Pěče o duši*, sv.II, Oikumene, Praha 1999, str. 43

zapira samo vase, temveč si za nalogo postavlja odprtost«. ⁶ Patočki gre očitno za formulacijo transcendentálnih pogojev možnosti človeka z dušo, se pravi duhovne eksistence. Za to in zgolj za to gre Patočki, rešiti dimenzijo odprtosti nasproti niveliranju znanstveno-tehnične racionalnosti. To pa ni nič bistveno novega v odnosu do njegove zgodnejše filozofije, ki se nenehno zavzema za kontinuiteto duhovne eksistence, ki ima srčiko v individualnem vzponu k samolastnosti. Kaj je tukaj in zdaj tisto novo, kar povzroča diskontinuiteto?

Novo, s katerim se sooča Patočka, in sicer prvič v spisu »*Geistige Grundlagen des Lebens in unserer Zeit*«, leži v pluralizmu različnih historičnih substanc, ki se več ne pustijo obvladovati evropski substanci, četudi se same deloma tj. v prid lastnim smotrom, porajajo iz njene dediščine. »Razkritje tega pluralizma duhovnih izvorov/izvirov«, pravi tam, lahko »ima veliko bolj prevratni in globlji pomen, kot se tega danes zavedamo.« ⁷ Najpozneje tukaj je očitna pomembnost refleksije partikularnosti in omejenosti evropske tradicije.

Novi problem, ki tukaj privre na plan, tiči v naslednjem protislovju. Racionalnost terja »nek enoten, z ene točke izhajajoč pogled, homogeniziranje, ki pa se mu danes zmeraj bolj odločno zoperstavljajo različni duhovni izviri, ki so živi v drugih izvenevropskih kulturah. Kar nas čaka, je nevarnost uničujočih konfliktov, v katerih se te različne kulture zaprejo vase ter ideologizirajo svoja lastna stališča.« ⁸

Ob tem pa Patočki ni ušel temeljni problem upravičenja tega nastavka, namreč, da mora tovrstna splošna zgodovinska refleksija vzpostaviti okvir, znotraj katerega je moč evropsko, izvenevropsko in poevropsko vzajemno nanašati ter razlikovati. Patočka se je zavedal, da se za eno hipotezo pač mora odločiti, s tveganjem, da bi bil okvir njegove refleksije preozek ali preveč formalen in s tem preširok. Kot temeljni, določujoči okvir Patočka spet predlaga duha kot »vse določujočo esenco in formo dejanskosti«. Da bi to svojo hipotezo konkretno udejanjil, bo, z opisa »duha časa« neke epohe, prešel k ugotovitvi, da vsak duh časa »temelji na določeni predstavi o duhu, njegovem bistvu in njegovi temeljni nalogi.« ⁹ Rezultate, do katerih se dokopljejo Patočkove analize, je potrebno vnaprej navezati na to začetno odločitev, hipotezo o temeljnem okviru, kajti sami Patočkovi opisi ter analize izhajajo iz neke, sprva začasne, nato pa vse bolj določene predstave o »duhu, njegovem bistvu in njegovi temeljni nalogi«. Na tak način bi rad, korak

6 »Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit«, KE, str. 378

7 Lbid., KE, str. 361

8 »Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, v: Jan Patočka, *Péče o duši*, sv. II, Oikoumene, Praha 1999, str. 40

9 »Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit, KE, str. 353 f

za korakom, a vendarle v naprej določeni perspektivi, upravičil svoje hipoteze kot splošni metodološki okvir, v katerem razvija svoje teze o kontinuiteti in diskontinuiteti v zgodovini, ki po njegovem prehaja iz evropske v planetarno.

2. Globlja utemeljitev racionalnosti

Z namenom, da bi dognanje o nereducirabilni pluralnosti vzel zares, si Patočka postavi vprašanje, ali nima faktična izguba središčne vloge Evrope za posledico tudi preboletja načel, ki so historično formirali svojstveno podobo Evrope. Korak, ki ga stori Patočka v smeri tega preboletja, je znan, to je njegov poskus, da bi kartezijanskemu subjektivizmu, kot izvoru tehnoznosti, zoperstavil a-subjektivno ontologijo biti-v-svetu. S tem se Patočka navezuje tako na Husserlov program »globlje utemeljitve racionalnosti« kot tudi na Heideggrovo idejo ontološke difference. Tudi pri Patočki gre za transcendentni zastavek, ki vprašuje po pogojih možnosti nekih tal, kjer bi se lahko poskušalo rešiti problem poevropskega človeštva, ki faktično leži v razvoju, ki gre po poteh globaliziranja. Gre za nalogo, »ustvariti tla za človeštvo poevropske zgodovine«, ki je nemara bila omogočena z zlomom Evrope. »Poevropska epoha stoji v znamenju neke *chance*, neke sijajne možnosti, ki bi lahko celotno človeštvo popeljala v prihodnost, ne zgolj tehničnega razuma, temveč sebe razumevajočega uma.«¹⁰

44

Ta tendenca navezovanja na poenotujočo racionalnost je povezana s transcendentnim zastavkom globlje utemeljitve racionalnosti, z idejo E. Husserla, kateri se ni Patočka nikdar odpovedal. »Za preprečenje razcepa poevropskega človeštva ... notranjega in zunanjega pritiska, ni drugega sredstva, kot da se temelj racionalnosti postavi še globlje, tako globoko, kot se to v Evropi evropske zgodovinske epohe doslej še ni posrečilo.«¹¹ Po drugi strani se Patočkov predlog rešitve nanaša na njegovo soočenje ideologije in življenja v ideji – na njegovo zgodnjo prilastitev ontološke difference.¹² Sedaj z »odprto dušo« predlaga odnos odprtosti, ki ustreza odprtosti tj. pozitivno ne-določljivemu, ki jo je mogoče do kakršnekolikoli določnosti karakterizirati zgolj s pomočjo difference, prav tako kot je to z idejo

¹⁰ »Europa und Nach-Europa«, KE, str. 220

¹¹ J. Patočka, »Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme«, koncept, katerega večji, prvi del, je bil povzet v tekst »Europa und Nach-Europa«. Citirano mesto, kjer Patočka izrecno poudarja pomen Husserlovega poznega nastavka v »Križa evropskih znanosti«, se nahaja v drugem delu manuskripta, ki je dostopen v nemškem izvirniku arhivske zbirke del J. Patočke (ASJP) v 6. zvezku (der Reihe) »Péče o duši. Prim. prav tam str. 375 f

¹² Prim. J. Patočka, »Ideologie und das Leben in der Idee« (1946), KE, str. 379 ff

v njegovem negativnem platonizmu.¹³ Predlaga odprtost za skrivnostno, ki je v vsaki duhovni tradiciji drugače živeto.¹⁴

Najgloblja dimenzija skrbi za dušo, o katerem Patočkove pozne refleksije govorijo kot o duhovnem principu Evrope, se izrecno nanaša na to, kar kot skrivnost pretrese vsakršno kleno podobo duha. »Duh je pretresenost.«¹⁵ Prav tako kot v negativnem platonizmu je ta predlog usmerjen kot obramba proti metafizični filozofiji, ki briše vse, česar se ne da objektivirati, pozitivno zajeti. Proti uistosmerjenosti in homogenizaciji sveta, Patočka opominja na izkustvo transcendence, ki pa mora ostati negativna, takšna, da je ni moč pozitivno utrditi ali podrediti objektivni vednosti.

3. Notranja nevarnost evrocentrizma ter kritično samoovedenje Evrope

Če bi bila koncepcija »odprte duše« razumljena kot aktivna distanca do posegov tehnike v obvladovanju sveta, potem bi jo morali v tej novi povezavi poevropske epohe tolmačiti kot znamenje samokritike Evropejcev v njihovem odnosu do drugih.

V tej aktivni distanci »odprte duše« pa je moč uzreti tudi notranjo nevarnost evrocentrizma, ki je nikakor ne gre podcenjevati. Svojo koncepcijo Patočka postavi nasproti duhu časa prejšnje epohe generalizacije Evrope, ki se je kazala kot grozljivo ter cinično zanikanje človeškega. »Odprta duša« Evropejca bi naj po Patočki ustvarila duhovni odnos, ki ustreza novemu svetu. Če pa bi bil odnos »odprte duše« razumljen kot iskanje transcendentalnih tal za poevropsko človeštvo, bi potlej pri tem obstajala notranja nevarnost evrocentrizma, kolikor bi se s tem nadaljevala duhovna nadvlada Evrope, ki je prav tisto, čemur se izvenevropske družbe postavljajo v bran ter s tem odlikujejo novi položaj.

Z drugimi besedami, vprašljivo je, ali mi, Evropejci, z odnosom »odprte duše« tj. s transcendentalističnim konceptom odprtosti do nedoločenega transcendentnega, v stiku z drugimi duhovnimi tradicijami, kaj manj manifestiramo duhovno nadvlado v odnosu do drugih, kot če bi nastopali z docela določenim pojmovanjem oz. zanikanjem transcendentnega. Zdi se mi, da je nevarnost evrocentrizma v tem kontekstu ta, da bi nalogo odprtosti do skrivnosti reči, ki si jo nam,

13 Prim. J. Patočka »Negativer Platonismus (ok. 1953), KE, str. 389 ff

14 Prim. J. Patočka »Die Selbstbesinnung Europas« (v začetku 70. let), v: *Philosophische Perspektiven* 20 (1994), str. 241 ff. Tukaj predvsem str. 256 f

15 »Der Geist ist weder ein Geist der Schwere, ein Kamel, noch ein Genius der die Flügel hat. Der Geist ist Erschüttertheit (otrésenost).« [»Duh ni niti duh teže, niti kamela, niti genij, ki ima krila. Duh je pretresenost.«] V: ASJP, *Pěče o duši*, zv. 6, str. 313.

racionalistom, predpisujemo sami, skupaj z nivelirajočim tehničnim umom priporočali širnemu svetu. Vprašanje je kajpada, ali je to tisto, kar je imel Patočka v mislih s predlogom »odprte duše«. Sedaj bi rad napotil na nekatera mesta, kjer postane jasno, da se je Patočka zavedal notranjih nevarnosti evrocentrizma, ter da izvorni koncept odprte duše ni bil razumljen ter razvit zgolj transcendentalistično.

Evropska refleksija ni namenjena temu, da napravi izvenevropsko refleksijo odvečno, pomen tovrstnega evropskega ovedenja je v tem, da se izvenevropsko refleksijo sploh zares vpelje ter naredi plodno. Patočkov predlog, »ustvariti nujno odprtost za jutrišnje duhovne probleme«, in sicer s koncepcijo eksistence kot »odprte duše«, ne bi več pomenil predpisa, predloga za druge, temveč bi se predvsem kritično obrnil k lastni, evropski tradiciji.

Ta kritični zasuk k lastni tradiciji, ki se ne zaustavi pri novoveškem absolutnem subjektu, temveč posega še dlje v začetke Evrope, lahko s Patočko imenujemo destrukcija evropske duhovne metafizike.¹⁶ S tem korakom historične destrukcije Evrope je njeno duhovno načelo, kakršnega je Patočka dejansko imel pred očmi, namreč načelo skrbi za dušo, komaj bolj natančno eruirano. Kot je znano, je to pri njem postala centralna tema številnih zgodovinsko-filozofskih tekstov, v katerih je pridobila dvoumno vlogo. Je tisto v sebi diferencirano, grško-krščansko načelo stare Evrope, ki pa v svoji pristnosti še ni bilo do konca mišljeno in ki nemara lahko, vsaj nam Evropejcem, priskrbi merilo ali vsaj orientacijsko točko duhovnosti za prihajajočo epoho zgodovine. Pojem skrbi za dušo ima vsaj dve plati; vodi tako k ekspanziji racionalnosti čez vsa področja življenja, kot tudi h kritični samopreizkušnji ter samoodpovedi.

Odliko Evrope vidi Patočka v njenem nagnjenju k splošnosti, ki je povezano z njenim razumevanjem logosa. »Splošno razumljivo«, »racionalno« stremljeva k temu, da se razširi čez vse, ne pusti »ničesar s svojega področja«, pusti »vso življenje preiti skozi refleksijo ... ki življenje preseje do prosojnosti in do tistega, kar je moč

16 Fragment brez naslova (signature 3000/104), ki se navezuje na tekst »Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme« ter se prične s stavkom: »Man kann zu den oben angedeuteten Problemen der heutigen Geschichtsepoche gar nicht vordringen, ohne den Versuch einer sehr radikalen Distanzierung von den europäisch-traditionellen Weisen der Weltgeschichtsbetrachtung zu unternehmen.«[»Do zgoraj nakananih problemov današnje zgodovinske epohe sploh ni moč prodreti, ne da bi se lotili poskusa radikalne oddaljitve od tradicionalno evropskih načinov motrenja zgodovine«] K destrukciji prim. naslednje mesto: »Die bisherige Geschichtsmetaphysik ist ihrerseits eine spezifisch europäische Geistmetaphysik welche mit der europäischen Philosophie als Metaphysik überhaupt zusammenhängt. Ihre Revision ist deshalb eine Revision dieser Metaphysik überhaupt, wahrscheinlich ihre Destruktion.«[»Dosedanja metafizika zgodovine je specifično evropska metafizika duha, ki je povezana z evropsko filozofijo kot metafiziko. Njena revizija je zato revizija te metafizike nasploh, verjetno njena destrukcija«] Prav tam. Str. 19.

podoživeti».¹⁷ Tako razumljeno racionalno je po Patočki za Grke logos, ki pa spet predstavlja »nek element, ki je eminentno vezan na zgodovino«, ker je nekaj, kar je treba aktivno izvršiti.¹⁸ Temu ustrezno vidi Patočka »enkratnost evropske tradicije« v tem, »da se je tukaj neko določeno razumevanje logosa poskušalo udejanjiti kot duhovno moč in avtoriteto, ter da je to razumevanje zaznamovalo človeštvo skupaj z vsemi njegovimi dejavnostmi, tradicijami, institucijami in s tem postalo zgodovinska realnost. Ta realnost se je zaradi notranjih razlogov razblinila, a še v tem razblinjenju, v katerem živimo danes, njeno načelo po Patočki deluje še naprej, kar zariše in pušča odprto možnost za enotno človeštvo v enem samem svetu, ki ni več goli življenski svet.«¹⁹ To načelo pa je bilo in je neko protislovje partikularnosti, ki se hoče kot univerzalno in ki v tem hotenju naleti na faktični, ne samo logični odpor, ter se ob njem zlomi. Po tem načelu potlej ne moremo brez nadaljnega uravnavati naših dejanj.

Obenem pa se hoče Patočka pozitivno navezati na to načelo, tako da bi duh tudi v poevropski epohi dosegel avtoriteto in moč, katerih možnost je bila nekoč ustanovljena v Grčiji. Duh, o katerem govori Patočka v zvezi s tem poevropskim, je duh solidarnosti med pretresenimi, se pravi ne več duh, ki se rodi iz aktivnega posamičnega boja duše za smisel, temveč duh, ki izhaja iz ničnosti vsakega posameznega smisla ter na nek način prelomi prav s tem naivnim aktivizmom dneva.

Ta zahteva po distanciranju v oziru na lastno duhovno tradicijo je nujna prav tukaj, kjer bi naj refleksija duhovnih temeljev priskrbela okvir zgodovinsko-filozofskega. Kritična destrukcija evropske tradicije v tem tekstu doseže vrhunec v naslednjih mislih:

Skupni imenovalc te tradicije in od tod sledečih modernih evropskih superiornih zamisli po Patočki temelji na (za)misli imanentne teleologije zgodovine, s katero se je evropski človek definiral, pri čemer si je telos prikrojil. S tem prepričanjem so evropska človeštva srečevala druga, in ta srečanja so zmeraj merila na boj, ki ga Patočka označi kot »boj za lastnino in obstoj, boj za dušo, boj znotraj evropskega duha samega«. Od te tradicije se Patočka oddalji z naslednjimi besedami: »V tem ruvanju je evropsko človeštvo večinoma zmagovito prednjačilo, četudi je na večjih odsekih planetarne fronte izid zmeraj negotov. Evropa kot moč, ki vlada svetu, je s tem propadla in evropska zgodovinska metafizika se je nazadnje izkazala za nezadostno ... Z novim človeštvom mora nastati tudi načelna revizija vprašanja po smislu, vprašanje se mora zastaviti na novo.«²⁰

¹⁷ Prav tam. str. 8.

¹⁸ Prav tam. str. 8.

¹⁹ Prav tam. str. 10.

²⁰ Prav tam. str. 20.

4. Duhovna dediščina Evrope po reviziji

Za to revizijo gre v poznem delu, še posebej v Krivoverskih esejih, a tudi v drugih tekstih, tisto problematično lahko še enkrat razberemo iz teksta »*Geschichtsschema*«, ki predstavlja enega izmed zadnjih zgodovinsko-filozofskih del. Ta neobjavljeni tekst še enkrat povzame tisto konstruktivno Patočkove filozofije zgodovine, ki ga je iz historičnih refleksij potrebno prevzeti zavoljo sedanjosti.

Po eni strani je potrjena teza, da smo na koncu, na koncu evropske zgodovine, zaznamovane z metafizično filozofijo. »Naša filozofija«, pravi tam Patočka, »iz katere izhajajo poglobitve možnosti našega zgodovinskega obstoja, ne ustreza zgodovinskemu človeku«, kolikor ga »zmore razumeti zgolj kot živega.«²¹ Ta nezadostnost doslejšnje evropske duhovnosti, dejstvo, da ni več uporabna in da tudi ovedenje racionalne civilizacije o lastnih mejah ne zmore prebiti teh meja in nakazati novih zmožnosti, vse to napelje Patočko k vprašanju, ali bo človek poevropske dobe »zares zmožeg živeti zgodovinsko«²²? Da pri tem uporablja svoj stari pojem zgodovinskosti kot docela določen duhovni princip, priča nadaljevanje: »Tukaj je na mestu ovedenje, ki ga morajo opraviti, ne tisti, ki komaj vstopajo v historično areno, temveč Evropejci v širšem smislu. Kaj je, gledano duhovno, živega na tej Zemlji? Na kaj bi še lahko oprli vero ali bolje: upanje življenja, ki presega zgolj biološko raven?«²³ Zdi se, da, kljub vsem upravičenim dvomom v doslejšnjo evropsko duhovnost, Patočka vendarle ostaja v njenih tirih s tem, ko vztraja na nasprotju življenja in duha, pri čemer neevropejcem, tako se zdi, odreka še to diferenco. Kot da bi morali Evropejci v širšem smislu odločati o tem, kaj je v duhovnem smislu živo in kaj ne. Najpozneje na tej točki, ki pa je zarisana že v tretjem krivoverskem eseju, namreč na točki razlikovanja med življenjem in bitjo, spet naletimo na evrocentrizem Patočkevega vprašanja po zgodovini.

»Sokratizem« skrbi za dušo, ki je z »nравstvenim uvidom« podrobneje karakteriziran v tekstu »Evropa in Poevropa«, je tisto pozitivno, kar Patočka izmakne evropski dediščini kot izkupiček za prihodnost. O načelu nравstvenega uvida pravi, da je to srčika evropskega človeštva, »ki je odporna proti katastrofam, zlo-mom in vselej zmožna novih, nemara bolj obširnih in bolj formalnih poenotenj. Katastrofe za evropsko človeštvo tako ne bi pomenile »dokončnega neuspeha, če bi imeli na razpolago prepričljive, bolj obsežne oblike formiranja človeštva.«²⁴ Patočka je torej zavestno vzel nase nevarnosti razširjajoče se racionalnosti Evrope.

21 Jan Patočka, »Geschichtsschema«, objavljeno pod naslovom »Die Epochen der Geschichte (Skizzen)« v KE. Tukaj KE, str. 202.

22 Prav tam. str. 203.

23 Prav tam. str. 203.

24 Jan. Patočka, »Europa und Nach-Europa«, KE, str. 232.

Patočka ima čisto določeno pojmovanje tega, kaj je živost, duhovna eksistenca – namreč borba z nesmiselnostjo biti, borba proti propadu, ki se nujno odvija z golim življenjem. Če gre za sposobnost, da se proti univerzalizaciji racionalnosti smotra in sredstva, ki je povezana z življenjem, rešimo vezi z življenjem, kar je Patočka poskušal najbolj radikalno misliti s pojmom žrtve, ekstremnega nasprotja med bitjo in življenjem, potem se mi zde izvenevropske kulture duhovne bolj pripravljene, kot misleci ontološke difference. Patočki gre namreč zgolj za to difference, ne za žrtev zavoljo nekega bivajočega smotra. Tudi življenje je tak smoter. Duhovna živost kot obnovitev dejansko zgodovinskega je možna zgolj v pretresanju življenja. Konec zgodovine je za Patočko definitivno vase zaprtje življenja, zaprtje ontičnega samega vase. To je nevarnost, ki jo vidi prihajati z novim poevropskim svetom in proti kateri mobilizira duha. Pri tem izhaja iz evropske dediščine, tako namreč, da poziva k novemu, veliko manj naivnemu Sokratizmu.

In extenso podajam citat nekega mesta v tretjem *Krivoverskem eseju*, kjer je razločno nakazana Patočkova točka navezovanja na sokratizem, ki je modificiran z novim, poevropskim položajem: »Človek bržkone zares ne more živeti brez smisla, in sicer brez absolutnega, celostnega smisla: ne more živeti v zavetju nekega *vanitas vanitatum*. Ampak ali to mar pomeni, da bi ne mogel preživeti življenja v iskanem in vprašljivem smislu? V nekem smislu, ki se pojavlja kot sad neke v temelju vesolja sami sebi nepremagljive, stvarno utemeljene, razširjajoče se teme, ki je ni moč nikdar iztrebiti, a kljub temu omogoča iskanje, ki daje smisel ter smislu zadošča, vendar v globoko spremenjenem pomenu, kjer več ne vladata pozitivnost in neprekinjena naivnost? Kjer se človek ne ustavi pred temo, vprašljivostjo in protislovji, si pred njimi ne zatiska oči ter jih poskuša iztrebiti, temveč, kjer se jim postavi po robu in jih poskuša prenesti. Kjer naposled bratstvo pretrese-nih v naivnosti, njihova solidarnost vpričo konfliktov ter protislovij ni le možna, temveč nujna. Kjer se lahko – samo postopoma – preseže vojno svetovnih nazorov, ne da bi to vodilo v plehko, brezbrizno toleranco, ki je utemeljena v splošni možnosti in naveličanosti? Takrat bi bil potreben novi, veliko manj naivni sokratizem, nova askeza, nov pogum, izšolan ob delu ter krvi najstrašnejše vseh vojnih epoh, da bi se izvili grozečemu nesmislu. V bistvu bi to bil isti smisel, ki ga je človeštvo zmeraj iskalo, ko si je vzelo zalet, da se je iz mraka predzgodovinske skromnosti smisla pognalo v tveganje, kjer je bilo sicer neskončno mnogo izgubiti, a na koncu nemara vsaj toliko pridobiti, da se je podvig izplačal: življenje v resnici, življenje duha.«²⁵

25 Jan Patočka, »Hat Geschichte einen Sinn?«, tiposkript Patočkove v nemškem jeziku napisane modificirane verzije tretjega krivoverskega eseja. Str. 25 f.

HUMANIZEM

HUMANIZEM

51

HUMANIZEM

MEMENTO NASCI.

O aktualnosti Diotiminega nauka za sodobno filozofijo biti-z-drugimi

Začetni, latinski besedi v naslovu implicirata nekaj evokativnega, namreč to, da mora na mesto klasičnega *memento mori* stopiti novo geslo – *mišljenje na rojstvo*. Tega mesta nikakor ne velja lokalizirati zgolj v okviru krščanskega svetovnega nazora, prej gre za princip, ki je določal utrip srca metafizične tradicije v celoti, kot je to, denimo, poudarila tudi Hannah Arendt. In res, zahodna filozofija se je že v začetku razvijala v senci smrti, in sicer s Platonovo opredelitvijo filozofije kot »učjenja umiranja«. Tako krščanski svetovni nazor kot tudi Platonova metafizika sta sovisje med človekom in absolutnim opredelila prek razmerja do lastne smrti. Če je to razmerje *pravilno*, potem predpostavlja transcendiranje prek svetnega. S tem je zagotovljena človekova udeležенost v *ordo aeternitatis*. Metafizična perspektiva končnega človekovega bivanja torej temelji v izkustvu radikalne individualizacije, ki omogoča, da duša ostaja pri sami sebi, zato da bi dosegla jesen odnos do večne resnice. S Platonovim *Fajdomom* se je razmerje, ki določa profil zahodne filozofije, še okrepilo – gre za razmerje subjekta do smrti, ki temu subjektu jamči princip njegove avtonomije. V 20. stoletju je bil Martin Heidegger tisti, ki je bistveno konceptualno sovisje med subjektom in smrtjo še enkrat na novo utrdil. Bit Heideggrove tubiti, tako kakor platonski dialog duše s samo seboj oziroma dialog z Bogom v krščanski molitvi, predpostavlja ontološko prvenstvo samoizoliranosti (oz. oposamljenja, brezodnosnosti), ki se povezuje z razprtjem resnice lastne tu-bit.

Za metafiziko subjekta, katere zgodovinski izvori so v Sokratovem odkritju subjektivne refleksije, je brezodnosnost smrti tako bistvena, da mora tudi epohalna destrukcija te metafizike posredno ali pa neposredno zadevati simbolno povezovalo pojma transcendentnega subjekta in smrti. To pomeni, da mora protokolarno izpričevanje smrti subjekta v nekem določenem smislu vsebovati tudi imanentni rek v zvezi s samo smrtjo. Heideggrova analitika tubiti kot poslednja velika teorija transcendentalne subjektivitete pri tem zelo jasno kaže, da je njen mono-loški oz. solipsistični karakter v bistvenem sovisju s subjektivim razmerjem do lastne smrti – tako da se transcendentalni mono-log subjekta v določenem smislu odvija v imenu smrti. Iz tega sledi, da poskus odrekanja centrizmu smrti, njegovega pramagovanja, pomeni miselno pot, za katero je bistveno decentriranje subjekta, kot takšno pa ga lahko razvijemo le v okviru konkretne pozitivne analitike biti-z-drugimi. Osrednja teza mojega izvajanja je v tem, da je *vodilni* pojem (poklasične) filozofije biti-z- -drugimi pojem rojstva. Kolikor lahko temu ustrezno govorimo o metafizičnem pomenu rojstva, ne smemo izhajati iz metafizike samoizoliranja, temveč iz splošnega jedra metafizične problematike, ki ga tvori vprašanje po izkustvu nesmrtnosti.

54

Ker je moje izvajanje programsko, v neki meri ostaja deklarativno. Gre za filozofijo rojstva v smislu konkretne metafizike biti-z-drugimi, katere osnovne smerice bi rada zasnula. Gre torej za obnovitev znanega vprašanja, ki ga je zastavila Hannah Arendt. Bila je prva med socialnimi filozofi/-injami 20. stoletja, ki je smrtnosti eksplicitno postavila nasproti natalnost, in sicer kot »kategorije tvoreči faktum«, ki je odločilnega pomena pri dožemanju socialno- -političnega življenja.¹ Toda ne le da ta nova konceptualna umestitev rojstva pri Arendtovi ostane nerazvita, ujeta ostaja tudi v okvir filozofije subjekta. Obstaja pa še neki drug zgodovinski vir, v katerem proklamirana filozofija rojstnosti lahko najde nekatere paradigmatične poteze oz. načine dostopa do te problematike. Ta vir je še posebno pomemben tudi zato, ker je po nastanku *enakoizvoren* s pozitivnim metafizičnim ovrednotenjem smrti v okviru sokratsko-platonske paradigme in ker izraža *ekstraordinarno* subordinacijsko razmerje med rojstvom in smrtjo. Gre za Diotimin nauk, kakor ga v okviru *Simpoziona* izpostavi Sokrat. Najprej bom torej svojo pozornost usmerila k zadevnemu fragmentu iz tega dialoga, zato da bi lahko eksplicirala ta pomembni zasnitek filozofije rojstnosti, za katerega je značilen napet konceptualni spoprijem s Platonovo hierarhično ontologijo in ki vsebuje nekatere, za sodobno filozofijo biti-z-drugimi paradigmatične poteze. Drugi del svojega izvajanja bom posvetila možnosti eksistencialno-fenomenološkega razvija tega izvirnega projekta.

¹ Prim. Hannah Arendt, *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 15 isl. Prim. slov. prevod: Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Vlasta Jalušič, Krtina, Ljubljana 1996, str. 11-12, kjer je sintagma »Kategorien-bildendes Faktum« prevedena kot »kategorialno dejstvo«. Op. prev.

Diotimina konceptualna inovacija posebej jasno stopi na plan, če njen nauk opredelimo kot *odvrnjenje* oziroma odziv na metafizično presojo rojstva in smrti, predstavljeno v *Fajdonu*. Omenjena presoja se razvija *sub speciae aeternitatis* in jo lahko na kratko strnemo v dve točki: (1) Smrt je nekakšen predstavnik večnosti *tostran* resničnega sveta idej. Njeno delo je *dokončna* oddvojitev nesmrtnne duše od minljivega telesa. V tem je enkratna pozitivna metafizična vloga smrti. Količnik človek v svojem končnem življenju prakticira tovrstno oddvajanje oziroma umiranje, s tem izkazuje svojo udeležnost v večni resnici. S tem se filozofiranje kaže kot najresničnejši način človekovega bivanja. (2) V okviru tega metafizičnega dualizma rojstvo ni le faktum, ki nima nikakršnega pozitivnega pomena za možnost človekovega participiranja v *ordo aeternitatis*, temveč se že od samega začetka odločilno kaže kot nasprotnik tovrstnega participiranja. Po teoriji *anamnesis* je namreč filozofiranje razumeti ravno kot nevtraliziranje negativnih posledic rojstva. *Sub speciae aeternitatis* je nasledek rojstva prav popolna izguba (pozaba) resničnega vedenja. V tem smislu se anamnesis odvija kontrafaktično v odnosu na rojstvo.

Diotimo, prav tako kakor Sokrata v *Fajdonu*, zanima izkustvo neskončnosti, tj. dostop končnega človeškega bitja do večnosti. Medtem ko pri Sokratu *vodilni* metafizični pomen v tem smislu zadobi smrt, Diotima razvija misel o vodilnem metafizičnem pomenu rojstva. Ta sprevrnitev pa je mogoča zaradi neke premene izvirnega gledišča, ki je vredna premisleka. Ne da bi neposredno izražal dvom v platonski ontološki red, Diotimin premislek v neki meri vendarle poteka *sub speciae temporis*, in sicer v *pozitivnem* smislu. V to omembe vredno miselno situacijo se velja spustiti. Substancialna predpostavka Diotiminega novega miselnega projekta sicer ostaja večnost (večno bivajoči svet idej). Toda v nasprotju s Sokratom, ki človeško, torej tostransko izkustvo neskončnosti premisli le *negativno*, kot učiti se umirati, skuša Diotima nakazati pozitivno končno izkustvo neskončnosti. Lahko bi rekli, da se Diotimi ne mudi končati svojega človeškega življenja. Namesto da bi pela slavo smrti oziroma umiranju, nastopi v interesu končne človekove biti, v tem ko zasnuje konkretno metafizično teleologijo *tostranstva*.

Da bi utemeljila to pozitivno dimenzijo končne neskončnosti, Diotima razvije, kot je znano, edinstveni nauk o Erosu. Njegova figura je pri Diotimi utelešenje prej naznačene dimenzije kot take in se ne podreja dualistični logiki platonizma. Po Diotimi namreč Eros ni niti smrten niti nesmrten. Eros je genij v tem smislu, da posreduje med obema ontološkima dimenzijama (smrtnega in nesmrtnega) in ju s tem povezuje. Odločilni moment je v tem, kako se to nenavadno erotično delovanje izkazuje v fenomenalnem svetu, kako se kaže. Erosova genialnost vključuje tudi zmožnost prikaza omenjene povezave. Po Diotimi se ta ambivalentna povezava manifestira v aktu spočenjanja oziroma porojevanja in v fakti

rojstva. Porojevanje, pravi Diotima, je tisti delež nesmrtnosti in večnosti, ki je dan smrtnemu bitju.²

V metodičnem smislu je inovativni moment obrata v tem, da se Diotima tako rekoč odvrne od transcendentnega, onstranskega telosa (čiste večnosti) in se osredotoči na metafizično izkustvo, ki je *ustrezno* strukturalnim in fenomenalnim pogojem končnega sveta, tj. je *tosvetno prijazno*. S tem pride do »erotične revolucije«, ki ustanavlja novo hierarhijo reda končnega sveta: zdaj *vodilni* metafizični pomen zadobi rojstvo, ki tostran večnosti tvori najvišji metafizični telos končnega življenja. Učenje umiranja kot čisto negativistično (tj. svetu sovražno) stremljenje po smrti je podrejeno novemu telosu oz. stremljenju po porojevanju. Filozofski način prebivanja kot zagotovitev tega, da človekova bit ustreza večnosti, je zdaj speljan v tostranost Erosa. Njegov svetu prijazni karakter Diotima jasno osvetli, ko poudari, da ljubezen ni stremljenje po lepem (oz. modrosti), temveč stremljenje po *porojevanju* v lepem.³ Rojstvo je *končnostna* izoblika udeležnosti v večni biti. Človek kot metafizično bitje (oz. filozof) mora na svet iznesti nekaj, kar participira na lepem.

56

Filozofija se torej izkaže za generativno (porojevajočo) dejavnost par excellence, ki je fundirana v kvazi transcendentalni figuri Erosa. Pri tem prej označeni moment obrata v gledišču grške premišljevalke vodi k bistveni reviziji metafizičnega degradiranja horizontalnih medčloveških odnosov. Iz njenega razmisleka sledi, da je strukturalna dimenzija erotične dejavnosti intersubjektivna (oz. dialoška). Ta obhajanost, sodružnost /Mithaftigkeit/ oziroma odnošajnost, ki je značilna za končno svetno človekbit, pogojuje plodovitost Erosa. Stremljenje k porojevanju je lahko veljavno in učinkovito le v prostoru *dvojinske* (dialoške ali seksualne) soočenosti. Eros ne bi bil genij, če bi bila neizogibna pluralnost/mnogoterost končnega bivajočega zanj ovira. Nasprotno, to diferencirano svetno okrožje je tisto, znotraj katerega se lahko odigrava Eros. To je njegovo okrožje, njegov odprti prostor v genuinem smislu. Temu ustrezno Diotima, vzporedno klasični platonski razlagi dialoškega odnosa med filozofom in lepim mladcem, razvije svojo lastno interpretacijo, ki v okviru »uradne« ontološke paradigme včasih zazveni »krivoversko«.

Ne da bi tudi tokrat neposredno zanikala prvenstvo vertikalnega vzpenjanja od čutne lepote k idealni, se dotakne pozitivnega metafizičnega pomena horizontalnih medčloveških odnosov, ki predstavlja nemožnost reduciranja teh odnosov na mono-logizirajočo hierarhijo. Diotima ne uči o poti k mono-loški udelež-

2 Prim. Platon, *Symposium, Sämtliche Werke IV*, Insel Verlag, Frankfurt/M. in Leipzig, 1991, 206 e.

3 *Prav tam*.

nosti na večni resnici. Na tej poti mladi drugi fungira kot sredstvo, brez katerega ne gre. Cilj poti same pa je popolno transcendiranje sveta, zato je pot v tem smislu pod znamenjem smrti. Diotimin nauk pa se, nasprotno, razvija iz svetne perspektive oziroma *sub speciae temporis*. Kot smo že povedali, skuša opisati pozitivno končno izkustvo neskončnosti. To pa od nje zahteva, da o neskončnosti spregovori v terminih končnosti. Intelktualna danost ideje pri tem ni interpretirana zgolj kot rojstvo, temveč jo še naprej motri z vidika postajanja. Filozof, pravi Diotima, vzreja /xx/ svojega otroka.⁴ Prav kvazi zgodovinski proces porojevanja idej in vzrejanja idej sestavlja pozitivno končno izkustvo neskončnosti oziroma dejavnost Erosa. Pri tem je ta proces karakteriziran kot intersubjektivni par excellence. Diotima poudari: filozof svojega »intelegibilnega« otroka vzredi skupaj s svojim prijateljem.⁵ Pri tem pojasni tudi blizek odnos med obema človekoma na tleh prej imenovanega kvazi zgodovinskega izkustva. Še več, govori celo o otrocih, ki oba človeka povezujejo.⁶

To, da intersubjektivne dimenzije ni mogoče reducirati, pa temelji na paradigmatičnem pomenu, ki ga ima za pravkar opisano metafizično izkustvo generativno (porojevajoče) sodružje /Miteinandersein/ moškega in ženske. Nosečnost, majevtika, rojevanje so po Diotimi procesi, ki se vzporedno odvijajo tako na fizični kot tudi na duhovni ravni. Obe ravni sta si bistveno analogni zaradi bazične intersubjektivne (dvojinske) strukture, ki je strukturalni pogoj plodovitosti oziroma končnega izkustva neskončnosti. Glavna Diotimina teza je ta, da je genuino metafizično izkustvo zadeva odnosa do drugega. Pri tem pa tega odnosa samega ne razume niti negativistično, kot samoosvoboditev iz raztresenosti v biti-z-drugimi, niti instrumentalistično, kot začasno izrabo drugega na svoji individualni poti k večni resnici. Diotima, nasprotno, odnos do drugega tolmači *generativistično*, kot so-udeleženosť pri rojstvu novega.

57

Na tem mestu ne morem načeti notranjih protislovij očrtanega generativnega projekta, vzrok katerih je konceptualni okvir platonske dualistične ontologije. Bistveno oviro za aktualno razvitje tega projekta očitno predstavlja substancialno razločevanje med fizičnim in intelegibilnim rojstvom. Za povrh terja aktualna obnova Diotiminega vpraševanja vsaj en popravek poglobitve trditve njenega koncepta generativnosti. Porojevanja ne smemo več motriti kot *deleža* v nesmrtnosti, temveč le kot *način*, kako je lahko smrtno bitje nesmrtno. Vzrok za to tiči v tem, da se odpovedujemo hipostaziranju onstranskega substancialnega jamstva večnosti. Aktualnost Diotiminega nauka pa je prav v dejstvu, da vsebuje bistvena napotila glede tega, da je vprašanje po neskončnosti konstitutivnega pomena za

⁴ Platon, op. cit., 209 e.

⁵ Platon, op. cit. 209 c.

⁶ Prav tam.

biti-z-drugimi. Pri tem imam v mislih tista napotila, ki so relevantna za naš raz-mitologizirani čas.

Kritično preverbo si zasluži predvsem generativna teleologija biti-z-drugimi. Po-meni namreč, da moramo vprašanje neskončnosti revidirati na tleh končnega ek-sistiranja, ki nima nikakršne substancialne opore v onostranskem svetu. Takšno revizijo konceptualno predpostavljata sólo razvitje sekularne zgodovinske zave-sti in premagovanje monološke zavesti novoveške filozofije, do katerih je prišlo na ozadju dolgega procesa razbožanstvenja in demitologiziranja. Kolikor se torej ta revizija usmerja k obnovitvi filozofije rojstva kot konkretne metafizike biti-z-drugimi, se nam ponuja možnost, da tako prevladamo etične in metodološke sle-pe ulice mišljenja v modusu »postizma« oziroma njihove nihilistične in antihu-manistične implikacije.

Obnovo in utemeljitev generativnega projekta si je moč najprej zamisliti na pod-lagi eksistencialno-fenomenološkega pojma *faktičnosti*, ki temelji na faktumu roj-stva in človekovo bit (samstvo) ukoreninja v konkretni družbeno-zgodovinski kontekst okolnega sveta. Velja omeniti, da izpričuje Heideggrova fundamentalna ontologija v zvezi s tem ambivalentni karakter, saj po eni strani na konceptualni ravni to novo metafizično zastavitev izključuje, po drugi strani pa to filozofsko rehabilitiranje pojma rojstva v neki določeni meri tudi pripravlja in motivira. Po eni strani koncept generativnosti, ki ga velja obnoviti, lahko razumemo kot ne-kakšno odvrnitev od osredinjenja Heideggrove analitike tubiti v smrti in kot pre-vladovanje le-tega, po drugi pa jo je treba razvijati prav z radikaliziranjem Hei-deggrove teze o bistvenem sovisju med faktičnostjo in eksistencialnostjo. Naj na kratko sledim tema dvema smerema razmisleka. Da bi konceptualna alternativa, ki jo iščemo, dobila jasnejše obrise, bom začela z negativnim aspektom.

Ne da bi se Heidegger sam podrejal platonski paradigmi, tudi sam – gledano scela formalno – ponovi taisto sokratsko-platonsko miselno pot, ki suverenost subjekta, njegov metafizični status, utemeljuje na suverenosti smrti. Pojem bi-ti-k-smrti je jedro analitike tubiti, ki jo Heidegger pozicionira kot metafiziko končnosti. V tej zvezi bi rada opozorila na neko mesto iz *Biti in časa*, ki razgalja omembe vredno antinomičnost Heideggrovega metafizičnega projekta. Zadeva temeljno počutje, ki zaznamuje oposamljenje, kakršno tubit doseže v predha-janju k smrti. To temeljno počutje predpostavlja neko nenavadno dvoglasnost. Heidegger namreč na mestu, kjer opisuje to predhajajočo odločenost, pove prav tole: »Trezni tesnobi, ki spravlja pred oposameznjeno bitno zmožnost, ustreza

vzradoščenost nad to možnostjo.«⁷ Tu nas zanima metafizični referent te vzradoščenosti pri Heideggrou. V nasprotju s Sokratom, ki kot razlog za radostno vajo v umiranju in za pozdravljanje smrti postavlja nesmrtnost duše (njeno pripadnost neki višji regiji biti), mora Heidegger razlog za vzradoščeno biti-k-smrti nahajati v ontološki bitni zasnovanosti tubiti kot biti-v-svetu. Razlog vzradoščenosti je eksistencialna ničnost tubiti oziroma v tesnobi razklenjena zmožnost biti kot taka. Da bi se ta implicitna antinomija radostne razlage predhajajoče odločenosti izčistila, se moramo obrniti h konkretni smrtni situaciji. V tej mejni situaciji eksistencialna razlaga biti-k- -smrti izgubi svojo veljavnost, saj bi bil človek preprosto obsojen na absurdnost, če bi predpostavili, da se mora v smrtni situaciji *predstoječe* oposameznjene zmožnosti biti radostiti in kazati gotovost glede *nadaljnje* preнове svoje oposameznjene zmožnosti biti.⁸ Če bo kdo rekel, da ta argument ne velja, saj je ontičen, mu bom pritrdila. Toda pove ravno to, da se tubit lahko radosti le, če smrti, faktuma smrti, ni. Tako optimističen bi v tem primeru lahko bil le Sokrat, saj za nesmrtno dušo dejansko ni nobenega konca. Lahko pa pripoznamo neko določeno vrsto ne-končnosti, ki je tubiti dostopna v njenem centripetalnem gibanju. Kot bit razumevajoča »centrifugalnost« je tubit na imanenten način zastavljena večno, saj se mora vedno znova prenavljati, oziroma vedno znova zanikati eno končno možnost v prid druge. Toda radost v eksistiranju kot počutenjski korelat te neskončnosti bi bila zopet mogoča le pod pogojem, da se faktum smrti postavi v oklepaj (bodisi iz metodičnih razlogov bodisi zaradi eksistencialne samoprevare).

Če radost dojemamo kot prepovedani motiv, ki je bil skrivno vnesen iz neke nedoločene metafizike neskončnosti, pridemo neposredno do vprašanja, ki nam ga je navdahnila Diotima, namreč do vprašanja po načinu, kako končno bitje lahko neskončnost radostno izkusi v *faktični* biti-z-drugimi. Zdaj se bom posvetila drugi smernici našega spoprijema s Heideggrou. Izpeljala jo bom v prid rehabilitiranja pojma rojstva. Način, kako Heidegger obravnava vprašanje sovisja med eksistencialnostjo in faktičnostjo, je bistveno povezan z metodično prednostjo smrti v analitiki tubiti. Rojstvo tu sicer dobi eksistencialno interpretacijo, ki prevlada klasično dualistično razločevanje med fizičnim in duhovnim rojstvom. Toda konkretna fenomenska vsebina tistega, kar Heidegger razume z rojstnostjo, je izključno negativna. Eksistirati rojstnostno pomeni – kolikor gre za samolastni način biti – lastno faktičnost, ki jo pogojuje faktum rojstva, samo-stojno ponoviti v novem samozasnutku. To ponovitev kot temeljni fenomen samolastne zgodovinskosti Heidegger pojasni kot odzivanje naproti tu-bivšujočemu, ki je »obenem

7 Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, str. 310. /Prim. slov. prev. M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 423. Op. prev./

8 Prav tam, str. 307. /Prim. slov. prev., str. 420./

trenutni preklc tistega, kar v današnjem učinkuje kot 'preteklost'.⁹ Sovisje med eksistencialnostjo in faktičnostjo torej lahko opredelimo kot *kontrafaktičnost*. V tem lahko zaznamo daljni odmev v odnosu do faktuma rojstva kontrafaktičnega karakterja anamnesis.

Poudariti je treba, da – v nasprotju z Diotimo, za katero pozitivno metafizično motrenje *lastnega* rojstva iz konceptualnih razlogov ni bilo mogoče, sodobno reaktualiziranje njenega nauka predpostavlja principelno pritegnitev »vselej mojega« rojstva v konkretno metafiziko biti-z-drugimi. Heideggrova eksistencialna razlaga rojstva je brez dvoma bistveni korak v omenjeni perspektivi, vendar ga zamejuje njegova transcendentalno-egološka zastavitev, tj. podrejen je ontološki diferenci. Kot smo videli, negativni profil rojstnosti pri Heideggro določa prav odpovedujoče razmerje do drugih, ki je fundirano v predhajanju k smrti. Količkor bi hoteli v tem oziru samolastni samo-zasnitek poimenovati drugo rojstvo, bi bilo to zelo neprevidno, saj bi nas moralo pripeljati v omembe vredno aporijo. Količkor je vsako rojstvo vedno faktično, bi moralo drugo rojstvo pomeniti faktično samoporojevanje, prav v luči teze: »Eksistiranje je vedno faktično. Eksistencialnost je bistveno določena po faktičnosti.«¹⁰ Kot drugo rojstvo bi torej bilo odločeno samo-zasnavljanje *kontrafaktično* v odnosu do prvega rojstva (tako kot da bi tubit imela nekakšen rojstni kompleks) in avtopoetično z vidika faktičnosti.

60

Toda ne samo da metaforo drugega rojstva lahko upravičimo, v nekem smislu jo lahko tako rekoč tudi demetaforiziramo. Za to moramo analizirati sovisje med eksistencialnostjo in faktičnostjo s stališča vprašanja po konstitutivnih pogojih samolastne biti-z-drugimi (in ne, denimo, zgolj vselej moje tubiti). Gre za to, da *fakte* rojstva in smrti, začetka in konca vzamemo v ozir znotraj okvira eksistencialne analize biti-z-drugimi. Če obstaja možnost demitologizirane metafizike neskončnosti, potem gre za možnost konkretne biti-z-drugimi, interpersonalne skupnosti *in actu* oz. njenega zgodovinskega udejanjenja. Z označeno premeno stališča, ki razveljavlja ontično-ontološko diferenco, se odpira možnost pokaza dialektike končnosti in ne-končnosti (pisano z vezajem), ki jo karakterizira konkretno transcendiranje brezodnosne smrti. Napotilo na to možnost lahko najdemo v vprašanju, ki ga v svojem kritičnem spoprijemu s Heideggrom postavlja Michael Theunissen, namreč: Kako lahko *konkretno* skupaj mislimo oposamljenje in samolastno poskupnjenje /Vergemeinschaftung/?¹¹ Če predhajanje k smrti želimo motriti kot konstitutivni princip samolastne biti-z-drugimi, potem mora to predhajanje fungirati kot negativno načelo. Postavlja distanco med menoj in

9 Prim. Martin Heidegger, op. cit., str. 386. /Prim. slov. prev., str. 521. Op. prev./

10 Prav tam, str. 192.

11 Prim. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977, str. 178.

drugim. Gre za, v dobesednem smislu, raz-stop v sodružnosti. Da pa ta raz-stop, ta dejavnost biti-k-smrti, ne bi postal raz-let, mora »so-« v so- -biti prejeti neko *pozitivno* faktično utemeljenost, ki potem mora s svoje strani smrtno oposamljanje narediti za golo razdruženje imanentega, vedno znova *prekoračenega* principa sodruženja /biti-z-drugimi/. To pa pomeni, da se mora *nasproti* predhajanju pojaviti še neki drug *faktični* princip oposamljenja.

Ruski mislec Mihael Bahtin je bil eden izmed prvih, ki je ta princip zapopadel kot odgovorni odgovor. *Človek obit mora odgovarjati, ima za odgovarjati* – po tem bahtinovskem obrazcu faktičnost eksistirajočega sebstva nujno potrebuje zgodovinsko udejanjenje vsakokratne biti-z-drugimi. Če Landgrebe Heideggrovo zaslugi vidi v »utemeljitvi faktičnosti zgodovine na faktičnosti vselej oposamljenega sebstva«, ¹² potem lahko Bahtinovo zaslugi vidimo v tem, da je faktičnost zgodovine utemeljil na faktičnosti odgovora. Odgovor drugemu se kaže kot *od-poved* smrti oz. končnosti, zaklenjenosti in izoliranosti. Konkreten, faktično fundiran pomen *ne-končnosti* se izjasni tedaj, če *predhajanje k smrti* in odgovorni odgovor kot dvoje principov oposamljenja privedemo v dialektično sovisje. Kolikor odgovor vrši pozitivno faktično konstituiranje sebstva v okviru konkretne sodružnosti /Mithaftigkeit/, nastopa kot *hierarhično degradiranje* brezodnosne smrti.

S tem smo prišli do odločilne točke, na kateri lahko utemeljimo vodilni pomen pojma rojstva za filozofijo biti-z-drugimi, saj ima odgovor kot konstitutivni princip interpersonalne skupnosti ovržni karakter v odnosu do smrti, po drugi pa pritrjujoči karakter v odnosu do rojstva. Navedeni obrazec – *Človek obit mora dati odgovor* – implicira, da je rojstvo zgodovinsko pomenljiva utelesitev, ki ima v zgodovinskem življenju svoj začetek in tudi svoje nadaljevanje. Eksistirati rojstnostno temu ustrezno pomeni eksistirati kot odgovarjajoče bitje. Rojstvo ima formo odgovora par excellence. V tem smislu ima pojav novorojenca paradigmatičen pomen. Tako pri nas o noseči ženski pravimo, da je *v pričakovanju*. Odgovor je genuini bitni način slehernega rojstva kot nastopa novega v zgodovini. Za ekistencialno analitiko biti-z-drugimi ni nikakršnega prvega in drugega rojstva, temveč zgolj naloga zgodovinske utelesitve kot take, ki od osebe terja, da *Memento nasci* vsakokrat interpretira kot *Moraš dati odgovor*.

Bahtina še posebej omenjam zato, ker je v okviru svoje filozofije biti-z-drugimi uvedel pojem, ki ga lahko razumemo kot razmitologizirano pretolmačenje Erosa, še več, kot njegovega naslednika. To je pojem dogodka, ki ima z gledišča klasične transcendentalne filozofije prav tak problematičen status kot Eros s stališča

12 Prim. Ludvig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*, Meiner Verlag, Hamburg 1982, str. 116.

62 platonske hierarhične ontologije. Dogodek je sicer ontološki oz. metafizični pojem, vendar ga nikakor ne moremo interpretirati v terminih ontično-ontološke difference. Dogodek¹³ pomeni zgodovinsko udejanjenje interpersonalne skupnosti in je kot tak nekaj singularnega, enkratnega, kar se zgodovinsko odvija »med menoj in drugimi«, »skozme in skozi druge«, izraža pa se v različnih kulturnih formah. Dogodek je s tem kreativna prenovitev faktične biti-z-drugimi, ki zadeva tako posamično koeksistirajoče sebstvo kot tudi različne materialne plasti zgodovinskega življenja, biti-z-drugimi pa omogoča razumevati v luči generativne teleologije, ki je zunaj sleherne univerzalno intencionalne teleologije. Na tem mestu lahko obe tematični liniji rojstva – eno, ki zadeva porojevanje otroka (bodisi v naravnem ali pa v simbolnem pomenu), in drugo, ki zadeva vselej moje rojstvo – povežemo v dogodkovno sovisje. To, kar ju povezuje, je odgovorni odgovor drugemu. Pri tem je odgovornost treba razumeti kot faktični apriori, ki je načelnega pomena za sodobno prenovo Diotiminega vpraševanja po končnem izkustvu neskončnosti. Če udeležba v dogodku implicira tovrstno izkustvo, pa dogodek, v nasprotju z Erosom, izključuje to, da bi neka mera neskončnosti imela onostransko poreklo. Dimenzijo neskončnosti lahko aktualiziramo le kot dimenzijo ne-končnosti v vsakokratni biti-z-drugimi, in sicer tako, da razmerje do ne-končnosti definirata rojstvo in generativnost. To trajajoče prenavljanje in bogatenje biti-z-drugimi se odvija kot trajajoče ponižanje smrti, ki je s svoje strani fundirano v odgovornosti do drugega. Gre torej za ponižanje smrti, ki sestoji iz neizmerne mere odgovornosti, najti pa ne more nobene druge preveritve kot le rojstvo novega v biti-z-drugimi.

Prevedel *Samo Krušič*

13 Glede pojma dogodka, »dogodka bivanja«, »utelesenja« ipd., ki jih omenja avtorica, pri Bahtinu npr. prim. Mihail M. Bahtin, »Avtor in junak v estetski dejavnosti«, v: M. M. Bahtin, *Estetika in humanistične vede*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1999, str. 11-227, predvs. 117-205. Op. prev.

POLITIČNE RAZSEŽNOSTI DIAITA KOT PROSTORSKOSTI BIVANJA IN NAČINA ŽIVLJENJA

Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.
»Vse stvari, božje in človeške, se premikajo navzgor in navzdol v menjavi.«¹

63

»Čez 'mene' in 'tebe' naprej! Občutiti kozmično!«²

1. Díaita in prostor v Aristotelovi praktični filozofiji. – 2. Díaita in sredina sveta. – 3. Razsodišče in pravičnost. – 4. Pravičnost, čustva in Nemesis. – 5. Aristotel in Hipokrat. – 6. Diaita in etimologija besede aitia – lingvistična osvetlitev diaita kot biti-v-svetu. – 7. Diaita in kozmos pri Homerju. Mit in filozofija. – 8. Diaita in sodobna filozofija.

Znano je, da političnih vprašanj ni mogoče prav razreševati, če ne upoštevamo načina življenja ljudi, narodov in držav, kar je grška književnost označila z besedo *δίαιτα*. Za konferenco »Evropa, svet in humanost v 21.st.« bom poskušal ta pojem napraviti uporaben za razlago današnje svetovne politične realnosti. Beseda *δίαιτα* nam je najbolj znana kot ime za medicinsko predpisan način življenja. In medicinska dietetika je v pozni antiki začejala nadomeščati etiko – Galen. Toda pri Aristotelu je *δίαιτα* kot teorija dobrega v prostoru tisti del politič-

¹ Hipokrat, *Περὶ διαίτης* 1.5.

² Nietzsche, Iz zapuščine, KSA 9.443.

ne filozofije, ki obravnava človekovo naravo (politična antropologija) in prostor kot eksistencial človeškega bivanja (politična geografija). V *Nikomahovi etiki* je *δίαίτα* vpeljana ob »kategorialni« členitvi določila dobrega, kjer poleg dobrega v bistvu, kar sta bog in um, dobrega kot kvalitete življenja, ki so vrline, Aristotel vpelje še dobrost časa, ki je pravi trenutek in »dobro v prostoru«. V Aristotelovi politični teoriji se *δίαίτα* nanaša na vso *oikumene* in postane sinonim za mednarodno politiko.

Ob Aristotelovi teoriji diaita bom prikazal tudi razumevanje diaita v grški medicini. Prehod na eksistencial prostorskeosti bom pripravil z opisom etimologije besede, kakor jo je razvila Enrica Salvaneschi. Nato bom prešel k Homerjevemu opisu kozmične ureditve na osnovi *δίαίτα* v Iliadi. V zadnjem paragrafu bom predstavil prisotnost diaita v sodobni filozofiji, pri Nietzscheju in Heidegggru.

1. Diaita in prostor v Aristotelovi praktični filozofiji

Dobro v prostoru je v Aristotelovi filozofiji opisano zelo razpršeno. V *Nikomahovi etiki* je beseda uporabljena samo enkrat. Aristotel pravi: »Beseda »dobro« se uporablja v prav toliko različnih pomenih kot beseda »biti«: Uporablja se pri substanci, če na primer govorimo o bogu in o razumu, pri kakovosti, če govorimo o vrlinah, pri kolikosti, če govorimo o pravi meri, pri odnosnosti, če govorimo o koristnosti, pri času, če govorimo o ugodnem trenutku, pri prostoru, če govorimo o zdravem okolju (*δίαίτα τὰγαθὸν ἐν τόπῳ*) in podobno.« (I.4.1096a27) Tu je beseda diaita rabljena v pomenu »bivališče, stanovanje, hiša, soba, prebivanje«. Kakor da bi Aristotel, ki je bil v Atenah priseljenec, metek, pogrešal kraj, kjer bi lahko v miru prebival. V *Politiki* je *δίαίτα* omenjena v kritičnem prikazu špartanske države (Pol. 2.9). V pristojnosti špartanskih eforov so bile velike odločitve, čeprav za to niso bili sposobni. Aristotel pravi: »Tudi način življenja eforov ni v skladu z voljo države (*βούλημα τῆς πόλεως*), ker je preveč razpuščen, medtem ko je za druge državljane tem bolj pretiran v smeri strogosti, tako da ne morejo vztrajati v njem, temveč se prikrito izogibljejo zakonom in uživajo v telesnih ugodjih.« (Pol. 2.6.1270b31-35).

V *Problemi fizike* Aristotel govori o tem, da navada postane druga narava, tako da se more zgoditi paradoks, da tisti, ki so navajeni živeti razbrzdano, *ἀκόλαστος* *δίαίτασθαι* (28.1.949a25), postanejo bolni, če spremenijo svoj način življenja, kakor npr. sirakuški tiran Dionizij. *Δίαίτασθαι* torej pomeni »živeti na določen način; slediti dieto«-

Diaita Aristotel pogosto uporablja za način življenja živali in za njihovo bivališče. Tako v spisu *O mladosti* govori o živalih, ki živijo na zraku (*ἐν τῷ ἀέρι*

ποιεῖται τὴν δίαιταν) (470b3sl.), nato pa preide k načinu, kako se živa bitja hladijo od medija, v katerem živijo. Glagol διαιτᾷσθαι pomeni tudi »prehranjevati se«: tako v razpravi *O porajanju živih bitij* Aristotel s to besedo označi način, kako sadež nastane, ko je hrana predelana, διητημένη (GA1.20.728a26sl.).

V spisu *O svetu* diaita označuje svojstven življenjski prostor vsake živalske vrste, ki je posledica urejajoče moči prvega gibalca. Svetovni sklad vesolja se zato upravičeno imenuje kosmos in ne ἀκοσμία. In obratno je raznoterost gibanj, ki ohranja ta sklad, opisana s prisposodbo skladnega gibanja živali v naravi. Če bi nekdo iz predpasnika izpustil eno vodno žival, eno kopensko žival in eno ptico, bi vsaka žival našla svoje pravo mesto: »Plavajoča žival bo skočila v svoj lasten element (δίαιταν) in odplavala, kopenska žival se bo oplazila v svoja bivališča in pašnike (ῥῆθι καὶ νόμους), ptice v zraku se bodo dvignile od zemlje in odletele naprej, ker je vsem njim prvi vzrok dal svojstveno gibljivost (εὐμαρείαν).« (*O svetu*, 6.398b32sl.) Govor je o dinamiki življenja. *Diaita* je lahko tudi živalski brlog ali njihovo ležišče.

V *Veliki etiki* je v razpravi o preudarnosti (εὐβουλία) izvedena paralela med medicinsko dieto, ki skrbi za izboljšanje telesnega stanja, in dieto kot etičnim zadržanjem (ἔξις), ki omogoča opravljanje političnih funkcij: διαιτᾷσθαι uporablja sinonimno z διαίειν »živeti na določen način« (*Velika etika*, 2.3.1199b34–35).

65

Pogosto Aristotel uporablja besedo διαιτᾷν v medicinskem pomenu »obravnavati, slediti dieto«. Medicina je znanost o ciljih in o sredstvih za ta cilj: cilj medicine je zdravje, sredstvo za to je dieta, čeprav je tudi dieta sama lahko cilj. Tako pravi v *Topiki*: »Medicina ima za cilj vzpostavitev zdravja in kot sredstvo za to predpisuje določen način življenja (διαιτῆσαι).« (2.3.1101b8)

V *Fizignomoniki* Aristotel meni, »da se oblike telesa razvijajo v skladu z zmoglostmi duše«. To dokazuje ob primeru manije, ki jo zdravniki zdravijo z dieto za telo: »Mania se šteje za stanje duše, tako da zdravniki dušo rešijo manije s tem, da z zdravili čistijo telo in da poleg tega uporabljajo določene vrste prehrane (διαίτας τισί).« (Physiogn. 4.808b20–26)

Diaita pa nastopa tudi kot kvaliteta političnega prostora. Pojem prostora je pomemben za določitev države. Aristotel uporablja tri imena za prostor: χώρα »dežela« (2.3.1265a21), τόπος »prostor« (1276a17sl.) in θέσις »položaj, lega«. Prostor spada tudi med »zunanje« pogoje države, ki jih določa narava sama, physis. V njegovi opredelitvi polisa kot κοινωνία πολιτῶν πολιτείας »skupnost državljanov določenega ustavnega reda« (Pol. 1276b1), sta omenjena prebivalstvo in vlada, ne pa teritorij, čeprav Aristotel identiteto države najde ravno v povezavi

prostora in ljudi (Pol. 3.3.1276a17–27). V opredelitvi države v *Ekonomiki* pa prostor izrecno omenjen: »Država je skupnost družin, dežele in lastnine, ki je samozadostna za dobro življenje« *πόλις μὲν οὖν οἰκιῶν πληθὺς ἐστὶ καὶ χώρας καὶ κτημάτων αὐταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν* (I.1.1343a10–11). Ekonomija je zato pred politiko. »Državo določajo trije temeljni elementi: a. teritorij, b. narod, ljudstvo, c. vlada. Teza E. Hampla, da je grška polis obstaja tudi brez ozemlja – »Polis ohne Territorium«³ – kakor je razumljiva iz opisa paradoksnega dogodka, je dejansko nesmiselna. Kajti k polisu spada arhitektura, kakor je vidno v urbanističnem urejanju in preurejanju grških mestnih držav⁴. Tako Sakellariou v svoji monografiji o atenski demokraciji med drugim opisuje tudi stavbe za ustavne organe in javne službe in pri tem razume arhitekturo in likovne umetnosti kot kulturne izraze atenske demokracije⁵.

Vprašanje prostora je izrecno postavljeno v 7. knjigi *Politike*, kjer Aristotel opisuje zgradbo idealne države in obravnava njene osnovne pogoje: to so prebivalstvo in prostor, *χώρα* (7.4.). Glede pravilne velikosti države ni odločilno število prebivalcev, temveč notranja moč države. Preveliko število državljanov je lahko ovira za dobro zakonodajo. Primerno bi bilo tisto število, ki zagotavlja samozadostnost države in ohranja preglednost njenih ustanov. Glede obsega in narave ozemlja je prvi pogoj ta, da prebivalcem omogoča svobodno in razumno življenje. Glede oblike prostora, *τὸ δ' εἶδος τῆς χώρας* (1326b39), je pomemben vidik preglednosti in obrambe. Mesto mora imeti ustrezen položaj tako glede na podeželje kakor glede morja.

Mesto mora biti na pravem kraju glede zdravja in obrambe: »Razporeditev zasebnih naselij je bolj prijetna in bolj koristna za druge dejavnosti, če je skladno zgrajena na novejši in Hipodamov način.« (7.10. 1330b24). Gradnja naj združuje varnost in lepoto (*ἀσφάλειαν καὶ κόσμον*) (1330b32). Tudi mestno obzidje naj bo zgrajeno tako glede na lepoto (*πρὸς κόσμον*) kakor glede vojaških zahtev (31a15). Načrtovalci mest morajo pri svojem urejanju (*διακοσμεῖν*, 1331a24) najti vzvišeno (*ἐπιφάνειάν τε*) in primerno lego (*τῇν τῆς θέσεως ἀρετὴν*) za svetišča in javne zgradbe. Aristotel razlikuje svoboden trg in trgovsko tržnico, podobno kakor je bilo to v Klejstenovih Atenah. Mestni prostor mora biti prijazen, *εὐχαρις* (31a37) tudi do starejših. Aristotel razpravlja tudi o ureditvi podeželja (*chora*), čeprav dodaja, da je govoriti stvar želje, da se nekaj zgodi, je stvar sreče (1331b23).

3 Hampl, F.: Klio, 1939, p- 1-60.

4 Hansen 1998. Urbanistično preureditev Aten in razporeditev glavnih javnih stavb in prostorov, kakor so *bouleuterion*, *agora*, *Phyx*, opisujeta Levêque in Vidal-Naquet v poglavju »Državlanski prostor in čas Klistena«; Levêque/Vidal-Naquet, 1983,² str. 13-22.

5 Sakellariou, 2000², 213sl. in 529sl.

2. Diaita in sredina sveta

Politična filozofija mora upoštevati človekovo naravo. Da bi ugotovil, kakšna naj bo narava (φύσις) državljanov idealne države, je Aristotel podal etnološki pregled narave in značaja narodov tedaj poznanega sveta. Opirajoč se na Herodota in Hipokrata opiše, »kako je celotna naseljena zemlja razdeljena med ljudstva, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσι (Pol.7.5.1327b18sl). Vsa ljudstva razdeli na evropska in azijska, vmes pa je narod Grkov.

1. Prebivalci hladnih predelov so polni jeze (θυμός), živijo svobodno, vendar niso sposobni izoblikovati državne skupnosti.

2. Prebivalci azijskih dežel imajo razvito razumnost in obrti (διανοητικὰ καὶ τεχνικὰ),« nimajo pa poguma. Zato živijo v stanju podložnosti in celo suženjstva.

3. Narod Grkov živi na sredini med azijskimi in severnimi narodi in združuje prednosti obeh narodov, »saj je polno srca in hkrati obdarjeno z zmožnostjo mišljenja, kako da je zmožno doseči prevlado nad vsemi drugimi narodi, če bi vzpostavili enotno državno ureditev« (1327b32).

Obstajajo pa tudi med grškimi skupnostmi podobne razlike kakor med azijskimi in severnimi narodi. Na antropološke značilnosti narodov vplivajo zgradba tal, vodovje, vetrovi, podnebje, sončno sevanje idr., skratka podnebje. Aristotel opaza, da se na zemlji periodično menjata suha in vlažna klima (Meteo. 1.14). Na presežek thymosa vpliva hladno podnebje (GA, 5.3). V teh nazorih Aristotel sledi Hipokratu, ki je v spisu »Atmosfera, vodovje, kraji« opisoval vpliv podnebja na zdravje posameznika in na značaj posameznega naroda. Grški naslov je Diller (na predlog Pohlenza) prevedel enostavno kot »Okolje«, Hipokrat pravi:

»Glede Azije in Evrope hočem pokazati, kako se v vsem stvareh medsebojno razlikujeta, in da se konstitucija ljudstev (περὶ τῶν ἔθνέων τῆς μορφῆς) razlikuje in da si v ničemer niso podobna.« (Aer.12.1–3)

O značilnih potezah posameznih narodov je razpravljal tudi Platon v *Državi* (435sl.) in v *Zakonih* ter predlagal, naj zakonodajalec deluje proti naravi krajev, za katere postavlja zakone (Zakoni, 747dsl.)⁶.

Za ljudstvo sredine je štel Grke tudi Strabon, ko govori o tem, da so Delfi središče grštva in sredina sveta: »Delfi so ravno na sredini celotne Grčije, tako tiste znotraj Istma in tiste izven Istma, menijo pa tudi, da je tudi na sredini celotnega naseljenega sveta. Zato so jih imenovali popek zemlje in za dokaz izoblikovali mit, ki ga pripoveduje Pindar, da sta se tam srečala dva orla, ki ju je poslal Zevse, eden od zahoda, drugi od vzhoda.« (Geogr. 9.3.6.1–10) Za sredino sveta je štel Delfe tudi Anaksimander.⁷

Aristotel tako v Politiki povezuje fizikalno geografijo, biologijo in politično filozofijo.

3. Rzsodišče in pravičnost

Besedo *δίκαιτα* Aristotel uporablja tudi v pomenu rzsodišča, arbitraže (Pol. 2.8.1268b7). Arbitraža se od pravde razlikuje po tem, da se rzsodniki med seboj posvetujejo o rzsodbi, medtem ko morajo biti sodna odločitev o neki tožbi izrečena soglasno, brez medsebojnega posvetovanja sodnikov. Sodnik ni arbiter. Di-aitetes tudi ne deluje na isti način kakor advokat.

68

Razlikovanje med pravičnostjo, sojenjem in arbitražo nastane zaradi same narave pravice oz. pravičnosti. Tako je pravna pravičnost marsikdaj možna samo na ta način, da razsojamo mimo napisanega pravnega zakona, τὸ παρὰ τὸ γεγραμμένον νόμον δίκαιον. Kadar je neka zadeva nedoločena, tedaj niti celo življenje ne bi zadoščalo, da bi našteli vse možnosti. Tedaj je pravično rešitev treba iskati z arbitražo, ne na tožbo. »Rzsodnik gleda to, kar je primerno, sodnik gleda zakon, rzsodnika pa so odkrili, da bi primernost imela moč.« (Ret. 1.13.1374b21sl) Po Arhitovi prispodobi sta rzsodnik in oltar isto, ker se na oba obračajo tisti, ki se jim je zgodila krivica. (Rh.3.11.1412a13). O načinu delovanja rzsodnikov v Atenah Aristotel govori v Atenski ustavi (Ath. Pol. 53.5).

Sodnik, ki določa sredino med dobičkom in izgubo, in tako določa enakost, je utelešeno pravo, δίκαιον ἔμψυχον (1132a22). Sodnik, ki uresničuje pravičnost, je δικαστής »posrednik, delilec, razpolovitelj«: »Od tod tudi oznaka pravično, ker je razdeljeno na dvoje, kakor če bi kdo izgovarjal dicaion namesto dikai-on in dichastes namesto dikastes« (prev. Gantar), διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίκαιον, καὶ ὁ δικαστής δικαστής (EN 1132a30–32)

⁷ Giebel 2001, 7.

Arbitražna funkcija je povezana z družbeno vzajemnostjo, ki je zelo pomembna razsežnost vrline pravičnosti. Vsako pravo zahteva povračilo, ἀνταπόδοσις (EN.5.1133a3). Povračilo v smislu sorazmerne enakosti je bistvo pravičnosti: »Nekateri so mnenja, da je pravično na splošno v povračilu (=recipročnosti); tako so npr. učili pitagorejci, ko so pravično na splošno opredelili kot »pretrpeti tisto, kar je kdo drugim prizadejal«. (EN 5.5.1132b21–23)

Vzajemnost kot karakter pravičnosti, τὸ ἀντιπεπονθὸς, je pomembna tudi za področje ekonomije, ki ga Aristotel obravnava v *Nikomahovi etiki* (5. 8). Ta okoliščina je ustvarila napačen vtis, da se vzajemnost nanaša samo na gospodarsko menjavo blaga. Japonski filozof Hideya Yamakawa je opazil ta nesporazum in pokazal, da vzajemnost pomeni »pravičnost v vzajemnosti«, da se nanaša tudi na reverzibilen odnos vladati biti vladan in tako vsebuje tudi politične razsežnosti.⁸ Takšna vzajemnost ne sovпада niti z razdeljevalno niti s izravnalno pravičnostjo, četudi je prav tako neke vrste sorazmernost. Prav takšna vzajemnost je osnova politične pravičnosti in s tem osnova za stabilnost neke države: τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμφέρει ἡ πόλις »Sorazmernost v povračilu drži državo skupaj.« (5.8.1132b33–34)

Poleg tega je za stabilnost držav pomembno vzpostaviti enakost utrpevanja: τὸ ἕσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σῶζει τὰς πόλεις »Enakost po pravilu enakega utrpevanja ohranja države« (Pol. 2.1.1261a30). Država torej temelji na načelu sorazmernega povračila: antipeponthos je antapodosis (EN 5.5.1233a3). Politika ima torej opraviti z razporejanjem deležev. Po tej dejavnosti se vladar imenuje aisymnetes, αἰσυμνήτης – »tisti, ki vlada tako, da daje vsakemu primeren del« (Chantraine), tisti, ki pravično razporeja deleže (αἵσα). Bistvo aisumneteje (αἰσυμνητεία), ki je ena ob oblik kraljevine kot pravične oblike monarhije (Politika, 3.14. 1285a31, 1285b25), je v tem, da je vladar »izbran razsodnik«.

Ideja sorazmerne pravičnosti, ki je temeljna za Aristotelovo etiko in politično filozofijo, vodi do navidezno paradoksnе teze, da poenotenje države v imenu najvišjega dobrega razkraja politično skupnost, ker je v politiki treba skrbeti za partikularno dobro, ki ohranja državo kot pluralno celoto (Pol. 2.2.1261b6sl.).

Diaita pa nima fundamentalnega pomena samo v pravu, temveč tudi v konstituciji kozmosa. Kadar so v razpravi temeljna vprašanja konstitucije kozmosa, npr. vprašanja o tem, ali je nebo nenastalo ali nastalo in neminljivo ali minljivo, je treba ravnati kakor dober razsodnik, da bi prišli do zadostne presoje resnice. To pomeni, da ne smemo izrekati sodbe v odsotnosti obtoženega, da ne smemo

8 Yamakawa, 1995, 249sl.

biti advokati ene dogmatične teze in da moramo upoštevati upravičene zahteve vsakogar: καὶ γὰρ δεῖ διαιτητὰς ἄλλ' οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τᾷληθὲς κρίνειν ἱκανῶς – »kajti tisti, ki hočejo zadostno razločevati resnico, morajo biti razsodniki, ne pa nasprotniki«. (*O nebu*, I.10.279b10–12)

4. Pravičnost, čustva in Nemesis

Politika je od nekdaj vezana s pathosom. Etične vrline in z njimi tudi pravičnost so postavljene v sistem čustev: Čustva, ki so v zvezi s pravičnostjo in še posebej določajo pravičnost (dikaio syne) – o tem govori Aristotel zlasti v Retoriki in v *Evdemovi etiki* – so zlasti: jeza (ὀργή, θυμός) (Rh. 2.29), zavist (φθόνος) (Rh. 2.10), tekmovalnost (ζῆλος) (Rh. 2.11.) in ogorčenje (νέμεσις) (2.9)⁹. Zelos je bolečina ob zasluženosti sreči drugih. Anonimno pa je čustvo veselja ob nezasluženosti nesreči drugih. Za pravičnost ni dovolj iskati sredino med krivico trpeti in krivico delati, temveč je treba najti tudi sredino med čustvi – tudi to je diaita. Tako pravi Aristotel v *Evdemovi etiki*: »Kar pa zadeva razpoloženja, po katerih se imenujejo njihovi nosilci, je zavist neugodje zaradi tistih, ki jim gre dobro po zaslugi, razpoloženje škodoželjnega, ki spada v isto področje, nima imena, pač pa je jasno, da se veseli ob nezasluženih nesrečah; na sredini med njima je ogorčen človek in to, kar so stari imenovali upravičeno ogorčenje: občutek bolečine zaradi neupravičenih nesreč in uspehov in občutje veselosti zaradi zaslužene sreče oziroma nesreče, zaradi česar tudi verjamejo, da je Nemesis božanstvo – Μέσος δὲ τούτων ὁ νεμεσητικός, καὶ ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίας καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις· διὸ καὶ θεὸν οἶονται εἶναι τὴν νέμεσιν.« (EE 3.7.1233b23–26)

Čustvo ogorčenja je nasprotje sočutja: sočutje je občutek bolečine zaradi nezaslužene nesreče, ogorčenje pa je občutek bolečine zaradi nezaslužene sreče (Rh. 2.9.1386b8sl.). Obe čustvi imata svoj izvor v podobni etični drži, obe pričata za dober značaj, v obeh intencionalnostih doživljamo neskladje med pravičnostjo in vrednostjo: ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον· διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν »Kar se nekemu pripeti v nasprotju z zaslugi, je krivično. Zato ogorčenje pripisujemo tudi bogovom.« (Rh. 2.9.1386b15)

Občutje ogorčenja izpričuje, da ljudje želijo primeren delež dobrin zase in za druge. Na ta način Nemesis pokriva vrzel med splošno in posebno pravičnostjo¹⁰.

⁹ Povezava med nemesis, pravičnostjo in Themido nastopa v velikem svetišču Nemesis v Ramnuntu (Atika); prim. Petrakos, 1991.

¹⁰ Curzer, 1995, str. 40.

5. Aristotel in Hipokrat

V Aristotelovi filozofiji je razcepi prvoten celovit pojem diaita kot način življenja v kulturi. Tak pojem je še običajen v Hipokratovih medicinskih razpravah, ki jih je Aristotel dobro poznal. Hipokrat v razpravi *Περὶ ἀρχαίης ἱητρικῆς* razlaga nastanek medicine iz prvotne skrbi za prehranjevanje. Ljudje so trpeli zaradi živalskega načina prehranjevanja: »Po mojem mnenju so bili sedanji načini prehranjevanja (διαίτηματα) odkriti in umetno oblikovani šele v dolgotrajnem razvoju. Kajti ljudje so pretrpeli veliko hudega zaradi težke in le za živali primerne prehrane, ἀπὸ θηριώδους διαίτης.« (3.15–17) Kultura prehranjevanja je v resnici že predstopnja medicine: prav zato je medicina tehné, v kateri nihče ne sme ostati neveden, ἰδιώτης (4.2). Tako ni čudno, da je o tem delu A. E. Taylor dejal, »da je tako pomembno, da se nihče, ki ga ni proučeval, ne bi smel biti šteti za kompetentnega, da govori ali piše o celotni zgodovini grške filozofije.«¹¹

Hipokrat je napisal tri razprave o dieti: O dieti, 4 knjige (*Περὶ διαίτης* – Vict.), *O dieti pri akutnih boleznih* (*Περὶ διαίτης ὀξέων* – Acut.) in *O dieti zdravih ljudi* (*Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς* – Salubr.). Uravnavanje načina življenja se nanaša na pet stvari: hrana, pijača, telesne vaje, spanje in erotika. Da bi mogli predpisovati način človekovega življenja, moramo najprej »spoznati in razčleniti naravo človeka nasploh«, παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι (Vict. 1.2.1–3). Poleg tega mora medicina poznati zgradbo organizma, lastnosti živil in pomen telesnih vas za človeško zdravje. Ker na zdravje vplivajo tudi dogodki v naravnem okolju, mora medicina poznati tudi zgradbo celote sveta: »Treba je poznati vzhode in zahode zvezd, da bi mogli upoštevati spremembe in preoblike v hrani, pijači, vetrovih in v celotnem svetu, ker iz tega pridejo bolezni k ljudem.« (Vict. 1.2)

Medicinska dieta je na ta način utemeljena v poznavanju bistva stvari in zgradbe sveta. Kljub temu pa ostaja razlika med človeško umetnostjo in močjo narave, ki je treba upoštevati in jo prenesti: »Zakon in narava, po čemer vse izvajamo, se ne skladata, čeprav sta skladna: zakon so si ljudje postavili sami, ne da bi vedeli, o čem so ga postavili. Naravo vseh stvari pa so uredili bogovi. To, kar so postavili ljudje, si nikoli ne ostane enako samemu sebi, bodisi da je pravilno bodisi da ni pravilno postavljeno. To, kar pa so bogovi postavili, je vedno pravilno. Tako velika je razlika med pravilnim in nepravilnim.«

Νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογέμενα· νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτὸ ἐωυτοῖσιν, οὐ

¹¹ Ippocrate, 1996¹, str. 186.

γινώκοντες περὶ ὧν ἔθισαν· φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν· ἃ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθισαν, οὐδέποτε κατὰ τωὐτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθισαν, αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει· καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει (Vict. I.II.7).

6. Diaita in etimologija besede aitia – lingvistična osvetlitev diaita kot biti-v-svetu

K razumevanju grškega pojma *δίαιτα* lahko marsikaj prispeva semantična povezava z besedo *αἰτία*, ki ima dva glavna pomena: »vzrok« in »odgovornost, krivda, obtožba«. Teorijo vzrokov je najprej razvila grška historie: tako medicina kakor historiografija. Tako Herodot kakor Tukidid proučujeta, iz katerega vzroka so se vojskovali Grki in Barbari, Atenci in Lakedaimonci, hipokratska medicina pa je proučevala vzroke in simptome bolezni. V starejših rabah, npr. pri Pindarju in Ajshilu, je skupna semantična poteza še vedno vzročnost, skupen pomen pa je »odgovornost«, ki pa pri Pindarju pomeni »(tveganost) krivdo«: *μείων γὰρ αἰτία* »manjše je tveganje« (Ol.I.35), pri Ajshilu pa »zaslugo«: *αἰτία θεοῦ* »zaslugo ima bog« (Sedmerica. 4). V kasnejši rabi se *αἰτία* določa v dveh smereh: 1. kot »vzrok, motiv« in 2. kot »odgovornost, krivda, obtožba«.

72

Salvaneschijeva dokazuje, da ni mogoče odločiti, ali je prvoten pomen krivda ali vzrok. Pri določitvi pomena ne pomaga niti etimologija, ker besede *αἰτία* ni mogoče zvesti na enostaven indoevropski koren. Nove poglede na fenomen diete pa daje prav etimologija besede vzrok, ki ji je dala novo osvetlitev Enrica Salvaneschi v razpravi o »Sui rapporti etimologici del Greco *αἰτία*«. Njena razprava se ne usmerja na metalingvistično interpretacijo označenca, kakor nastopa v Tukididovem razlikovanju med *aitia* in *πρόφασις* in med *aitia* in *ἀρχή* pri Platonu in Aristotelu. Prav tako na pravni ravni obstajajo razlike med *aitia* in kategorija, ter med *aitia* in *elenchus* (invektiva proti ovržbi). V Aristotelovi filozofiji je *αἰτία-αἰτίον* nominalizacija za *διὰ τί* / *διότι*: *dia* + *acc.* pomeni tako »razlagalni vzrok, začetni vzrok« kakor tudi »smotrni vzrok«. Nasproti takšnemu proučevanju vprašanja vzročnosti Salvaneschijeva podaja bolj zahtevno strukturalno analizo etimološke problematike, ki je že sama po sebi novost.

Ker ni mogoče odločiti, ali je prvoten pomen krivda ali vzrok, je po Salvaneschijevi treba iskati skupen sem, skupno pomensko značilnost, iz katere se moreta roditi oba pomena v procesu kontekstualne specializacije. Takšen skupni sem je Salvaneschi našla v pesniškem jeziku, in sicer na takšnih mestih, kjer *αἴτιος* »krivec« označuje tistega, ki »daje«:

»... Ne meči krivice na pevce (αἵτιοι),
 Kriv je, če hočeš, le Zevs: možem on daje (δίδωσιν) rabotnim,
 Vsakemu slednjemu to, kar dati mu pač ga je volja.«¹² (Od. 1.347–349)

V tem stavku je bistva semantična povezava med delitvijo in dajanjem. Αἵτιος je pri Homerju antonim za δωτήρ. Bogovi so δωτήρες ἐάων, »dajalci dobrin«,¹³ kakor je vidno iz *Iliade* in iz Platonovega komentarja k temu mestu:

Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείται ἐν Διὸς οὔδει
 Δάρων, οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων.
 »Vrčev je dvojje pri Zevsu, v veži nebeški stojita,
 V enem darovi so zli, iz drugega tečejo dobri.« (Il. 24.527)¹⁴

Od αἵτιος lahko hitro opazimo bližino med αἵτιος/αἰτία in αἷσα. Αἷσα izhala od *aitya, s sufiksom *-γθ in s fonološkim prehodom *-ty->-s-, αἰτία pa je abstraktum od αἵτιος s sufiksom *-γα. Sem distribucije obvladuje oba glavna pomena αἷσα »delež«, »usoda«¹⁵. Po Salvaneschijevi naj navedemo dva primera iz Pindarja: χθονὸς αἷσαν »delež zemlje« (Pyth. 9.56) in μελίφρον' αἰτίαν »mišljenju sladek dar« (Nem. 7.11).

Sem distribucije ima tudi glagol πορεῖν »oskrbeti, dosoditi«. Tako sta pri zbor-skem liriku Alkmanu Αἷσα in Πόρος nastarejša božanska dvojica. V Alkmanovi kozmogoniji je Poros počelo, Arche. Alkmanov filozofski princip je torej pot!¹⁶

Koradikalen z αἵτιος/αἰτία in z αἷσα je tudi glagol διαιτάω »dati živeti, prehranjevati, prebivati, stanovati, biti razsodnik; voditi, vladati, dovršiti; predpisati določeno mero v jedi in pitju, dati jesti določena živila in na ta način zdraviti; predpisati« (W. Pape) in samostalnik δίαιτα »način življenja, življenje, zdravniško predpisan način življenja; tudi v moralnem pomenu; prostor prebivanja, stanovanje, soba; urad razsodnika, razsodniška odločitev«. Za glagol διαιτάω so možne naslednje členitve: δι(α)-αιτάω, δι-αιτ-άω in δι-αι-τάω. Vse te različne vsebinske razvoje je mogoče zvesti na sem delitve: »delitev (hrane)«.

Za pravno specializacijo besed αἰτία in αἷσα so posebej značilni naslednji primeri: διαιτητής »razsodnik«, αἰσυμνήτης »športni sodnik, vladar«, αἰσυμνᾶν

12 Salvaneschi 1979, 27.

13 αἵτιε ἀγαθῶν »dajalec dobrin.«

14 Salvaneschi 1979, 28; to mesto je komentiral Platon v Državi, 379c.

15 Salvaneschi, 1979, 30.

16 Salvaneschi, 1979, 32.

»(vsakomur) dati ustrezno pravico, vladati« in διαιτᾶν »upravljati«. Tako pravi Pindar:

... πόλιν δ' ὥπασεν λαόν τε διαιτᾶν.

»... in izročil mu je mesto in ljudstvo, da bi ju upravljal.« (Pindar, Ol. 9.66)

Z lingvistično analizo besed αἰτέω »zahtevati (da bi dobil), prosjačiti (Devoto¹⁷)«, αἵτης »berač« – pri Homerju in Aristotelu (*Poetika*, 1405a7–19) – in αἵτησις »prošnja, prosjačenje (berača)« je Salvaneschijeva pokazala, da spada αἰτία v leksikalično-semantični sistem menjave. V takšnem sistemu zelo pogosto nastopajo kontrasti med dati in vzeti, med deliti in zahtevati, med αἰτέω in δίδωμι, med λαμβάνω »vzamem« in δίδωμι »dam«.

Za povezavo, celo skladnost, med diaita in aisa je značilen naslednji Pindarjev verz: κεῖνο κεῖν' ἄμαρ διαίτασεν – »tisto je dal oni dan«. (Pyth. 9. 68)

Med λαμβάνω in αἰτέω obstaja opozicija med temeljnim dejanjem in zaželenim dejanjem, med vzeti in želeti vzeti (>zahtevati, da bi dobil). Skupni sem te opozicije je participacija. Odnos med αἰτέω in λαμβάνω, ki je najprej vsebinski, postane lahko etimološki. To se zgodi v primeru arhajskega glabola, ki je sinonimen z λαμβάνω, to je αἴνυμαι »vzamem (si)«. Salvaneschijeva je poskusila dva nasprotna sema (distribucija in participacija) zvesti na skupni pra-sem. Izhajajoč od osnove *ai-t, je natančneje določila njene odnose s korenem *ai-, ki je izveden od αἵ-νυ-μαι¹⁸. Pomeni »dati« in »vzeti« se oprijemajo korenov *de in *nem, ki sta aktualizacije identičnega sema menjave. Dva sema, sem delitve in sem participacije sta komplementarna: »deliti, da bi dal«, in »deliti, da bi vzel«.¹⁹ Podoben primer je pri korenu *pet »gibati se navpično«, ki je skupen pri glagolih πίπτειν »pasti« in πέτεσθαι »leteti«. Αἰτέω je deziderativ glede na αἴνυμαι. Devoto to sorodnost razlaga tako, da se sem distribucije prenese v faktivivno ali medialno funkcijo: »dam si dodeliti« = »prosim, zahtevam«.

Za razbistritev pomena αἴνυμαι, ki predstavlja ključni člen argumentacijske verige in pomeni »vzamem, prinesem, uživam«, Salvaneschijeva vzame naslednje besede iz Iliade:

Τεῦκρος δ' ἄλλον ὅϊστὸν ἐφ' Ἑκτορι χαλκοκορυστῇ
Αἴνυτο ...

»Tevkros poseže po drugo puščico za Hektorja v bronu.« (15.458!459)

¹⁷ Navedeno po Salvaneschi 1979, 36.

¹⁸ Salvaneschi, 1979, 38.

¹⁹ Salvaneschi, 1979, 39 in Benveniste, 1969, I, 81-86.

Glagol αἵνυμαι združuje dva sema, participacijo in distribucijo. Potemtakem gre za glagol s tremi mesti (Lyons, § 8.2.1), ker se more povezovati s (1) subjektom »gibati se«, s (2) predmetom in s (3) smerjo: a) gibati se »od«, (sem participacije) »dati« in b) gibati se »proti« (sem distribucije), »vzeti«²⁰. Toda ker αἵνυμαι nima avgmenta –t–, medtem ko sorodni glagol αἰτέω izkazuje verbalni sufiks –τέω, Salvaneschijeva domneva fonološko spremembo na ravni označevalca: *ai->*ai-t–, ki izvira od glabolskega pridevnika, ki je poznan v ἔξαιτος »izbran, odličen«²¹. Poleg glabolskega pridevnika na *-to- obstaja tudi glabolski pridevnik na *-no-. Kakor je δεινός koradikal od δειδω »bojim se«, tako je etimološko mogoče vezati αἰ-νό-ς z ἔξ-αι-τ-ος in αἵνυμαι (Boisaque) Za to, da αἰνός pomeni »tistega, ki vzame, ki ga prevzame«, ne le »grozen, neizprosni, pretiran«, Salvaneschijeva navaja dva primera iz Odiseje:

1) ἀλλὰ μ' Ὀδυσσεύς πόθος αἵνυται οἰχομένοιο.
»Misli so vse in želje mi ubrane samo v Odiseja.«

2.) ... φιλέεσκε γὰρ αἰνῶς.
»Močno ga je ljubil.« (14.144 in 1.264).

Z vidika etimologije je pomembna pojasnitev epiteta Persefone: Περσεφόνη Ἐπαινή – ni »strašna, neizprosna«, temveč »tista, ki nas prevzame«.

75

Na osnovi interlingvističnih odnosov je Salvaneschijeva rekonstruirala indoevropski koren *ḡei-²². Avgment–t– h korenu *ḡei- in ki izhaja od participa je bil produktiven v izrazih αἷτιος, αἷτία, αἷτιάομαι, αἷτέω in verjetno tudi v (δι)αἷτάω und δἷαιτα. Δἷαιτα je torej sekundarna tvorba glede na (ἔξ)αιτος in glede na αἷσα – von *ai-t-ya (53). Sedaj imamo dva korena, *ḡei- und *ḡoi-, oba pa sta razširjena z dvema sufiksoma: –t– za nomen agentis in –n- za prezent. Sem delitve in sem participacije sta specializaciji pra-sema menjave, ki s svoje strani predstavlja variacijo prasema gibanja (Salvaneschi, 59). Pred dati ali vzeti je fenomen gibanja, Poros je pred Aisa..

Pomen nekega znaka je nekaj drugega kot njegov etimološki pomen in je lingvistično absurdno oboje izenačevati. Vendar pa v sodobnem označencu vztraja »etimološki spomin«. Ta spomin je kakor semantično jedro, ki je prikrito, a včasih zacveti (Salvaneschi).

20 Salvaneschi, 1979, 40-41.

21 Salvaneschi, 1979, 42.

22 Salvaneschi, 1979, 44.

Med dati in povzročati je podoben odnos kot med gibati in dati. Dati z infinitivom pomeni povzročiti, biti vzrok, na primer v Sapfini prošnji:

Τὸν κασίγνητον δότε τυίδ' ἰκέσθαι.
»Dajte, da se moj brat vrne.«²³ (fr. 5 LP, 2)

V sanskrtu imamo koren *da<*deə2 »deliti« und *da<*deə3 »dati«. Koren *deə2 je deblo več grških besed: δα-τέ-ο-μαι »deliti«, δᾱμος, δα-ί-ομαι δα-ι-νυ-μι, δα-ι-ζω »razdeliti, raztrgati«, δα-ί-μων »delitelj, božanstvo, usoda«, δαίς, -τός »pojedina, obed«, δάπτω »raztrgati«, δαπανή »strošek«. Je povezava med dati in deliti. Δαίς ἐίση- »enako razdeljena jed«. Besede δαίς, δίαίτα in δόσις – izrazi s področja prehrane.

Obstaja sorodnost semantičnih rezultatov med izpeljavami iz korenov, katerih pomen je zaznamovan od sema participacije ali menjave: Med božanstvi sta iz korena za aitia izpeljani božanstvi aisa in daimon. Αἷσα je torej lahko tudi božanstvo, podobno kakor Moira.

Salvaneschi je svojo razpravo zaključila s pesniško beseda Ajshila:

εἰ μὲν γὰρ εὔ πράξαιμεν, αἰτία θεοῦ·
»Če bi nam šlo dobro, bi bilo to delo boga.«²⁴
(Ajshil, Sedmerica. 4).

V tej zvezi kaže omeniti še etimologijo slovenske besede bog. Po Snoju²⁵ je treba izhajati iz pomena 'delež; bog deleža, usode'. Za semantiko besede bog pa je ključno, da njen ide. koren *bhag- pomeni »podeliti, razdeljevati«. Bog pomeni po etimološki povezavi isto kakor grško daimon. Oba sta delilca.

7. Diaita in kozmos pri Homerju. Mit in filozofija.

V grškem mitu so imela vprašanja nastanka kozmosa in vprašanje sredine sveta posebno težo. Mitični govor o svetu je opisoval tudi zgodovinskost (»spremenljivost«) v svetu. V grškem pesništvu in mitologiji ima δίαίτα tudi kozmološki pomen. Z besedo δίαίτα je bilo izraženo razmerje med ljudmi in bogovi. Takšne nazore najdemo tudi v grški medicini. Tako pravi Hipokrat v spisu *O dieti*: »Vse stvari, tako božja kakor človeške, se premikajo navzgor in navzdol v menjavi (Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβο-

23 Salvaneschi, 1979, 62.

24 Ajshil, 2005, str. 21: »Če nam bo namreč sreča mila, bodo zaslugo pač pripisali bogovom.« (prev. Rebula)

25 M. Snoj, Slovenski etimološki slovar. Ljubljana 1995, str. 39.

μενα). Dan in noč proti najdaljšemu in najkrajšemu. Kakor je za Luno največje in najmanjše glede na prihod ognja in vode, tako ima sonce najdaljšo in najkrajšo pot. Vse je isto in ni isto. Kar je svetloba Zevsu, je mrak Hadu, kar je svetloba Hadu, je mrak Zevsu. One stvari prihajajo sem in te stvari prihajajo tja v vsaki uri in po vsakem kraju, one stvari opravljajo delo teh in te spet opravljajo delo onih ... In ko one stvari prihajajo (φοιτεόντων) sem in ko te stvari prihajajo tja, se stvari medsebojno mešajo in vsaka izpolnjuje njej usoden delež (τὴν πε-πρωμένην μοίρην ἕκαστον ἐκπληροῦ), tako k večjemu kakor k manjšemu.« (Vict. 1.5.1–15)

Kakor si medicina prizadeva vzpostaviti human način življenja v svetu narave, tako je bil tudi mit svetotvoren.. V homerski podobi sveta se svetovni red vzpostavi z zmago olimpskih bogov oziroma z bojem Zevsa in Kronidov proti Titanom. Tako pravi Pozejdon v *Iliadi*:

Τριχθα δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἧ τοι ἐγὼν ἔλαχον πολλὴν ἄλλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Αἰδης δ' ἔλαχε ζόφον ἡερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
Γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλύμπος.

»Bratje trije sinovi smo Krona, nam Rea je mati:
Zeus pa ja, a tretji je Hades, vladalec podzemlja;
V dele je tri ves svet podeljen in vsi smo deležni:
Jaz izžrebal sem sivo morje za večno bivanje,
Hades postal je gospod megleni temi v globinah,
Zeus je dobil prostrano nebo v oblakih in etru:
Zemlja pa skupna je vsem in z njo visoki Olimpos.«
(Prev. Sovrè, *Iliada*, 15.187–193)

Te verze je C. Collobert podvrgla filozofski interpretaciji.²⁶ V tej pripovedi je svet razdeljen na pet instanc: zemlja, nebo, Zevs, Pozejdon in Had. Dve področji, zemlja in nebo, ostajata izven delitve. Nič pa ni povedanega o tem, katere moči so povzročile delitev deležev. Vsekakor so bili deleži določeni z žrebom. Ker pa Zemlja in Nebo pripadata vsem, prihaja pogosto do sporov.²⁷

Pred delitvijo deležev se je vesolje nahajalo v stanju nereda. Božja delitev je tedaj prehod od titanske k olimpski stvarnosti, tj. prehod od mraka k svetlobi. Svet

²⁶ Collobert, 2001.

²⁷ Collobert, 2001, 14.

ima tudi svojo stopnjevitev: zgoraj sta Nebo in Olimp, na sredini Morje in Zemlja, spodaj je Podzemlje.

Nebo je ljudem nedostopno, medtem ko sta Hadovo in Pozejdonovo svetovno okrožje človeku dostopna. Zevsovo gospostvo v svetu je omogočeno s tem, da so Titani pregnani v Tartar (Iliada, 8.13sl.), ki se nahaja pod Hadom. Svet ima svoje mere, ki jih zagotavlja Zevs sam, z druge strani pa tri Hore varujejo vrata do Neba in do Olimpa.

Ker grški bogovi omogočajo svetovni red, so bili imenovani theoi, θεοί. Semantična povezava med τίθημι »postaviti, de(ja)ti, narediti, določiti« in θεός nastopa v naslednjem Herodotovem stavku: Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμον θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πασας νομὰς εἶχον, »Bogove (tj. urejevalce) pa so tako imenovali po tem, da so vse stvari postavili v red in ker so primerno razdelili vse ustanove.« (Hist. 2.52.4–5)²⁸ R. B. Onians je zato besedo θεοί prevedel s *placers*²⁹. Ideja reda je vsebovana tudi v mitu o Nemesis: Nemesis iz Ramnunta je bila agrarna boginja, ki je skrbelo za pašnike in za stalnost in ohranitev zemeljskega reda in kaznovala hybris.³⁰

8. Diata in sodobna filozofija.

78

Mitična shema sveta, kakršno nam predstavi Homer, ima za evropsko razumevanje sveta ustanovitven pomen. K temu je odločilno prispeval Platon, ki je Homerjev kozmični mit, ki svet deli na pet instanc, je povzel Platon v dialogu *Gorgias*. Za Platona je svet skupnost neba in zemlje, bogov in ljudi, ki počiva na proporcionalni pravičnosti. Platonovo besedilo se glasi:

φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἐταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

28 Ta etimologija je kot sprejemljiva navedena tudi pri Chantrainu. Herodot, 2003², str. 171, Sovrè: »Označitev bogovi (θεοί) pa so jim vzdeli zato, ker so uredili (θέντες) vse stvari in delili vsakršne dobrate.«

29 Onians, 1954, 383.

30 Petrakos 1991, str. 6–7.

»Modri pravijo, Kalikles, da nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo skupnost, prijateljstvo, urejenost, premišljenost in pravičnost, in zato imenujejo to celoto kozmos, ne pa, prijatelj moj, nered in razbrzdanost. Ti pa, kot se mi zdi, temu ne posvečaš pozornost, kljub temu da si moder v tem, temveč ti je prikrito, da ima enakost, namreč geometrična, veliko moč tako pri bogovih kakor pri ljudeh. Ti misliš, da moraš gojiti prekomernost, kajti zanemarjaš geometrijo.« (Prev. G. Kocijančič (z modifikacijami), 507e6–508a8)

Odločilno za Platonovo idejo sveta je, da jo vzpostavlja in drži skupaj geometrijska enakost.³¹

Tematika prostorskega bivanja na zemlji je danes postala tematična v mnogih vidikih, npr. globalizacija, poli- in mono-centrizem v veliki politiki, Zemlja in ekološke skrbi itd.

Grško idejo *diáita* v kozmološkem in antropološkem pomenu so v sodobno filozofijo na različne načine prenesli mnogi filozofi, merodajna pa sta predvsem Nietzsche in Heidegger. Nietzsche je hotel s svojo idejo sveta premagati moderni egoizem. V njegovi kritiki modernega individualizma je egoizem predstavljen kot zmota. Zato je predlagal preseganje ega v smeri kozmične uglašenosti: »Čez »mene« in »tebe« naprej! Občutiti kozmično!«³² To novo kozmično občutenje zahteva nov odnos do narave, do zemlje in do lastnega telesa. Na ta način dobi za Nietzscheja nov pomen ideja diete. Nietzsche govori dieti v svoji kritiki morale. V aforizmu »O skrbi za zdravje« v *Jutranji zarji* (št. 202) meni, da bi morali dosedanje »praktično moralo« spremeniti v neke vrste umetnost zdravja in znanost o zdravljenju. Četudi naj bi za to še manjkali zdravniki, bi morali »nauk o telesu in o dieti« uvesti v vse nižje in višje šole kot obvezen učni predmet.³³

V zapisu 203 »Proti slabi dieti« opaza, da so obedi premožnega družbenega razreda niso sestavljeni po pravilu »ničesar preveč«, temveč po pravilu »vsega veliko preveč«: takšni so tudi obedi »uglednih učenjakov«. ³⁴ Nasproti temu pripominja, da so ženske bolj pozorne na prehrano in šteje to njihovo skrb za dieto za pogoj filozofske eksistence: »Način življenja žensk, ki se v bistvenem prav prehranjujejo in ne delajo, bi mogel biti takoj spremenjen v filozofsko eksistenco!«³⁵

³¹ Mattéi, 1989, str. 59.

³² Nietzsche, KSA 9.443.

³³ KSA 3. 178 in Nietzsche, 2004, str. 152.

³⁴ KSA 3.179 in Nietzsche, 2004, str. 153.

³⁵ KSA 9.443

Ob navezavi na Nietzscheja je Heidegger svojo začetno pozornost do vprašanj človeškega bivanja razširil na svetovna in bitnozgodovinska vprašanja. V *Biti in času* razloži »biti-v« kot prebivanje (§12). Iz izkustva brezdomovinskosti je Heidegger poskusil graditi »hišo biti«. Človeško življenje je vedno »prebivanje v resnici biti«: »To prebivanje je bistvo 'biti-v-svetu'.«³⁶ Za bistvena vprašanja sodobne svetovne konstelacije o značilni mnogi zelo heterogeni odgovori na teološka in religijsko-filozofska vprašanja. Ta proces je v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)* označen kot *Götterung* – »bogovanje«.³⁷

V svojem premisleku o prebivanju Heidegger začenja s premislekom o graditvi: »To, graditev, ima za cilj tisto, prebivanje.«³⁸ V tem Heidegger misli aristotelsko. Nekaj drugega pa je njegovo tolmačenje sveta. Izhajajoč od predsokratskega in Platonovega četverja: nebo in zemlja, bogovi in ljudje, Heidegger usmeri pozornost na vprašanje sveta kot na vprašanje po stvari, za katero nam gre. Tako pride do določitve sveta kot »enotne zgradbe zemlje in neba, bogov in smrtnikov«.³⁹ To četverje, ta kvadratura ima enotnost, ki se dogaja dinamično kot prstan, katerega sredino določa usoda biti. Po Mattéiju je Heidegger povezal zemljo in nebo predhomerske mitologije z ljudmi in bogovi homerske mitologije.⁴⁰ Je pa nekoliko nenavadno, da v Heideggrovih spisih ne najdemo omembe Platonovega četverja in *Gorgiasa*. Po Beaufretovem pričevanju naj bi Heidegger v nekem pogovoru maja 1975 vendarle prepoznal sorodnost četverja z Gorgiasovo tetrado:

»V tem Platonovem besedilu so ti štirje naštet, toda unikvadratnost (l' *Uniquadrité*) (to se pravi zbiralni karakter *Ge-* četverice (*Vier*) v njihovi vzajemni skupnosti) je od-sotna prav tam, kjer nasprotno Hölderlinova pesniška beseda imenuje, v osnutku, kateremu bo kasneje dal naslov *Der Vatikan, wirklich, ganzes Verhältnis, samt der Mitt*, dejansko celovito razmerje skupaj s središčem, ki ni nikoli noben od četverice.«⁴¹

Usodo biti je Heidegger imenoval tudi Moira: »On (Parmenides) imenuje Μοῖρα, delitev, ki podeljuje ohranjujoč ... Podeljevanje dosoja (opremi in obdari) (z) dvojnost(jo).«⁴² V razpravi o Anaksinamdru je Heidegger razlikoval pet epoh evropske zgodovine biti: grškost, krščanstvo, novi vek, planetarnost in he-sperialno.⁴³ Ko bit napravi postanek, epoho, ἐποχή, ko se bit zadržuje pri sebi,

36 Heidegger, Wegmarken, 1967, 188sl. in Heidegger, 1967, 229.

37 Heidegger, 1989, 4.

38 Heidegger 1976, II, 19.

39 Heidegger 1976, II, 52sl.

40 Mattéi, 1989, 189.

41 Mattei, 1989, 188-9.

42 Heidegger, 1967, II, 47.

43 Heidegger, 1963, 310 in Mattéi, 1989, 185.

nastane svet, ki se tak čas ohranja kot identičen. Mojra, hči Noči (Hes. Theog. 217), ki daje Bit v delež svetu in zgodovini.

Pojem delitve in dela je neločljiv od pojma meja. Po Heideggru pa meja ni nekaj, kjer se nekaj neha, »temveč je, kakor so to spoznali Grki, meja tisto, od koder nekaj *začne svoje bistvovanje*«. ⁴⁴ Pojem meje je pomemben tudi za simboliko boginje Atene. V reliefni upodobitvi iz prve polovice petega stoletja pr. n. š. je prikazana boginja Atena, imenovana ἡ σκεπτομένη »razmišljajoča«, kako se opira na kopje, ki je oprto na tla poleg marmornatega mejnika, njen pogled pa je usmerjen proti temu mejniku, meji. S takšnimi mejniki je Klejsten dal omejiti agoro, da bi poudaril odlikovan pomen tega prostora. Na nekem drugem kosu mejnika se je ohranil napis: ὁρος εἰμὶ τῆς ἀγορᾶς »jaz sem mejnik trga«. ⁴⁵ Atenin pogled proti meji ima tako gotovo političen pomen. Po Heideggerjevem pojasnjevanju pa se pogled na ὄρος nanaša na ὄρισμός stvari, tj. na bistvo stvari, ki ga moramo imeti pred očmi, kadar hočemo nekaj narediti, proizvesti, ustvariti. V svojem predavanju »Poreklo umetnosti in naloga mišljenja«, ki ga je imel v Atenah leta 1967 ⁴⁶, pa je Atenin pogled usmerjen k naravi v pomenu φύσις, physis pa je tisto, kar pusti stvari vzhajati v formo njihove prisotnosti, je narava, ki vstaja in ustvarja.

S tem sem naznačil nekatera ustrezanja med bitjo in naravo, mejo in usodo, svetom in tubitjo, ki delajo Heideggerjevo filozofijo nepogrešljivo tudi danes; Mattéi je to zadevo izrazil v stavku: »Heideggerjeva bit je stvar sveta, ki je najboljše porazdeljena.« ⁴⁷ Prednost Heideggrovega pristopa za razliko od logično-analitičnega in strukturalističnega je v tem, da dialektika, logika in metodologija ne moreta podati razloga sveta, ker nimata kozmične dimenzije ⁴⁸.

Zveza med Heideggerjevo usodo biti in diaita kot uravnavanjem osebnega življenja in vodenjem velike politike spada med najnujnejša nerešena vprašanja današnjega časa. Različni pomeni grške besede διαίτα lahko služijo kot napotilo za novo razumevanje sodobnosti in za nove pobude v mednarodni politiki. Pojem διαίτα obsega tako pomen delitve kot tudi pomen povzročanja, kajti »dieta« vsebuje deleže (αἷσα, μέρος) za prav(ičn)o vodenje življenja kot tudi vzroke in odgovornost (αἰτία) za vzpostavitev pravičnega urejanja svetovnih zadev. Na ta

44 Heidegger, 1967³, II, 29.

45 Levêque, Pierre/Vidal-Naquet, Pierre 1983, 20sl.

46 To predavanje je imel Heidegger 4. aprila 1967 v Atenski Akademiji znanosti in umetnosti na povabilo grškega filozofa Joanisa Theodorakopulosa. Le-ta je v domačem mestu Magula (Sparta) 1975 ustanovil *Svobodno šolo filozofije »Plethon«*.

47 Mattéi, 1989, 200.

48 O tem glede Aristotela, Hegla in Marxa Mattéi, 1989, 191.

način more *δίαίτα* postati začetek in izvor pluralističnega oblikovanja političnega kozmosa.

Literatura

- Adrados, Francisco R. (dir.) (1994) *Diccionario Griego-Español*. Madrid, Vol. IV: s. v. *δίαίτα*.
- Ajshil (2005) Sedmerica proti Tebam. Prevedel A. Rebula. Maribor: Litera.
- Aristoteles (1969²) *Eudemische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier. Werke in dt. Übersetzung, Bd. 7. Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles (1991) *Über die Welt*. Übersetzt von O. Schönberger. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1994) *Politik*. Nach der Übersetzung von F. Susemihl mit Einleitung von W. Kullmann. Rowohlt's Enzyklopädie 545. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (1994) *Nikomahova etika*. Prevedel dr. Kajetan Gantar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Barnes, Jonathan (1985) *The Complete Works of ARISTOTLE*. The revised Oxford translation. Bollingen Series LXXI ° 2. New Jersey: Princeton University Press.
- Bekker, Immanuel (1960) ed.: *ARISTOTELIS OPERA. Vol. I-II*. Newly ed. O. Gigon. Berlin, de Gruyter.
- Benveniste, Émile (1969) *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes I-2*. Paris: Éditions de Minuit.
- Boudouris, Konstantine I. (ed.), 1995: *Aristotelian Political Philosophy*. Μελετές ελληνικής φιλοσοφίας. No. 16/17. Vol. I-II. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Collobert, Catherine (2001): »De l'Acosmia au Cosmos ou le partage des honneurs divins«. *Φιλοσοφία* 31, 9–23.
- Curzer, Howard J. (1995) »Aristotle's Account of the virtue of justice«. In.: Boudouris.
- Frede, M. (1987) »The original notion of cause«. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis.
- Giebel, Marion (ed.) (2001): *Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Hansen, Mogens Herman (1998) *Polis and City-State, An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Copenhagen.
- Herodot iz Halikarnasa (2003²) *Zgodbe*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hippocrates (1972⁶) *Ancient Medicine. Nutriment. Works 1*. Loeb Classical Library 137. London: Heinemann.
- Hippocrates (1967⁶) *Nature of Man. Regimen in health. Regimen I-III*. Loeb Classical Library 150. London: Heinemann.
- Hippokrates (1962) *Schriften*. Die Anfänge der abendländischen Medizin. Übersetzt von H. Diller. Rowohlt's Klassiker 108/109. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heidegger, Martin (1967³) *Vorträge und Aufsätze I-III*. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin (1967) *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)(1936–1938))*. Gesamtausgabe zv. 65. Izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, XVIII, 522.

- Heidegger, Martin (1967) *Izbrane razprave*. Prevedel I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1963) *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983) »Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens«. *Denkerfahrten*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938). GA 65. Hg. F. – W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Homer (1965) *Iliada*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana.
- Homer (1982) *Odiseja*. Poslovenil A. Sovrè. Ljubljana.
- Ippocrate (1996⁵) *Testi di medicina greca*. Ed. V. de Benedetto/A. Lami. Milano: Rizzoli.
- Heidegger, Martin (1963¹⁰) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kalogerakos, Ioannis, G. (2004) »Ἀρίστη πολιτεία καὶ τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων· Ἡ ἰδέα τῆς ἐλληνικότητος στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη«. *Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*. Επιμέλεια Ἰωάννης Γ. Καλογεράκος. Χαλκιδική: Ἱστορικὴ καὶ λαογραφικὴ εἰσαγωγή Χαλκιδικῆς, 163–174.
- Levêque, Pierre/Vidal-Naquet, Pierre (1983) *Clisthène l'Athénien*. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. Paris: Macula.
- Lüders, Detlev, (2001) »Der 'Zauber der Welt' und das heutige 'Chaos': Heidegger und die moderne Dominanz des Dürftigen«. *Heidegger Studies* 17, vol. 17, 21–44.
- Mattéi, Jean-François (1989) *L'Ordre du Monde*. Platon-Nietzsche-Heidegger. Paris: Presses Universitaires de France .
- Nietzsche, F. (1988) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden. G. Colli/M. Montinari (Eds.). Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (2004) *Jutranja zarja*. Prevedel A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Onians, Richard Bronxton (1954) *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World time, and Fate*. Cambridge: University Press.
- Petrakos, Vasileios (1991) *Rhamnous*. Athens: Archeological Receipts Fund.
- Σακελλαρίου, Μ. Β., *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Ηρακλείο (2000³)
- Πανεπιστημικές εκδόσεις Κρήτης.
- Salvaneschi, Enrica (1979) »Sui rapporti etimologici del greco αἰτία«. *Sandalion*, 19–65.
- Vegetti, Mario (1999) »Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century«. Long, A. A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 271–289.
- Yamakawa, Hideya (1995). »Aristotle on Justice.« V: Boudouris, Konstantine I. (ed.): *Aristotelian Political Philosophy*. Μελετές ελληνικής φιλοσοφίας. No. 16/17. Vol. II. Athens 243–25.

Janko M. Lozar

ONTOLOŠKA RAZSEŽNOST MAHINALNE DEJAVNOSTI

Toda vi tega ne razumete? Nimate oči za nekaj, kar je potrebovalo dva tisoč let, da je zmagalo? ... Temu se ni čuditi: vse *dolge* stvari je težko videti, sprevideti.

Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*

85

Ena od stvari, ki so bile dolgo vpisane v kulturno tkivo človeštva in jo je zato težko videti, kaj šele sprevideti, je mahinalna dejavnost (*machinale Tätigkeit*). Nietzsche obravnava ta dobro prikriti pojav v knjigi *H genealogiji morale*, njegovi trije eseji pa so, kot pravi sam (Nietzsche 1989: 247), »najbolj neznansko, kar je bilo do zdaj napisano«. Od kod izvira ta neznanskost?

Osnovna tema knjige je *asketski ideal*, ki se zgodovinsko izrazi v najvišjih vrednotah judovsko-krščanske tradicije. Nietzsche z okrutno strogostjo razkriva neimenitne motive, ki se skrivajo za plemenitimi vrednotami pravičnosti, sočutja, domnevne naravnosti slabe vesti in krivde ter blaženosti mistične izkušnje *unio mystica*. Vse te vrednote so po njem manifestacije kot simptomi resentimenta. Grozljiv, neznanski je njegov vpogled v ozadje vseh teh idealov; to pa najprej zato, ker so prav ti ideali bili dolga stoletja rdeča nit življenja evropskega duha.

Kaj je resentment? To je (Nietzsche 1988: 313) »želja, omrtvičiti pekočo, skrito, nezno bolečino s katero koli silovitejšo emocijo in jo vsaj za trenutek spraviti iz zavesti«. Resentiment je (1988: 319) »temeljna razglašenost«. Kakšna je resnica re-

sentimenta in kakšen svet, ki se kaže v njem in zanj? Bivanje kot nenehno trpljenje je nevzdržno. Prvobitna bivanjska bolečina (ki je po Zaratustri »čas in njegov 'je bilo'«) kot nenehno postajanje je neznosna. Nekaj je treba storiti, da se odpravi ta razglašenost oziroma neubranost, da jo ublažimo, omrtničimo. In asketski ideali niso nič drugega kot sredstvo, s katerim naj bi odpravili to temeljno razglašenost. (Nietzsche 1988: 324) »Rešiti enkrat človeško dušo vseh njenih spon, potopiti jo v grozo, mraz, vročino in zanos do te mere, da se bo, kot da je vanjo udarila strela, rešila vsega majhnega in malenkostnega neugodja, toposti, razglašenosti.«

Po Nietzscheju v vseh plemenitih vidikih asketskih idealov (pravičnost, sočutje, krivda, blaženost; 1988: 303) »vlada resentment brez primere«. Asketski ideal pa je sveta forma razbrzdanosti občutkov. Gre za najbolj poduhovljeno, drzno in najnevarnejšo sistematizacijo vseh sredstev za razuzdanost občutkov. Asketski ideal je, in to je nemara najpomembnejši uvid (Nietzsche 1988: 331), »pomanjkanje mere, odpor do mere«.

86

Zavoljo jasnosti bi lahko dejali: če je eksistenca stalno trpljenje in prenašanje brezkončnega postajanja, se tudi asketski ideal sam razkrije kot nenehno, stalno preseganje tega nenehnega trpljenja. Skratka, če je eksistenca kot nenehna premena in postajanje nevzdržna, je asketski odziv/zdravilo kot neumorna aktivnost komaj vzdržna. Razbrzdanost torej ni samoumevna narava afektivnosti kot take. Gre prej za tipično (kulturno in kultivirano) odzivanje in reagiranje na temeljno razglašenost oziroma neubranost. In spet, končni cilj asketskega ideala je premagati počasno bolečino in dolgčas, tako da si (Nietzsche 1988: 326) »buden, večno buden, neprespan, vnet, zoglenel, izčrpan, vendar ne utrujen ... In že se človek ne pritožuje več *nad* bolečino, ampak *hlepi* po njej.« Resnica človeka se tako pokaže v ujetosti med stalnim nemirom življenja kot postajanja na eni strani in človekovo lastno stalno nemirno odrešenijsko aktivnostjo kot asketizmom na drugi.

To se kaj lahko sliši čudno sodobnemu človeku površnih mnenj, ki je prepričan, da krščanski ideali izražajo zgolj hrepenenje po miru in spokojnosti razosebljenja kot odsotnosti vseh poželenj in želja. Tu pride Nietzschejeva genialnost do najvišjega izraza: asketski ideali so dejansko (najplemenitejša) sredstva za izogibanje bolečini in telesni afektivnosti, dejansko naj bi bila pripomoček za doseganje stanja tosvetne ravnodušnosti kot razosebljenja, končni cilj pa naj bi bil doseganje onkrajsvetne eksistence kot brezčasje.

Pa vendar obstaja tudi druga plat medalje evropske kulture, ki se prikrito drži tistih idealov: namreč *mahinalna dejavnost* (nem. *machinale Tätigkeit*). Etimologija te besede nas pripelje – kam drugam kot h grškemu jeziku: *mechané* (stroj, »mašina«). Torej mahinalen kot avtomatičen, kot iz moči navade, *vselej že na delu* brez

refleksije. In če imamo v mislih Nietzschejevo izpeljavo, se približamo grškemu glagolu *machesthai* (upirati se, reagirati, očitati, zameriti nekaj).¹

Mahinalna dejavnost je torej stalna zamerljiva aktivnost razvnanja razbrzdane afektivnosti, ki je anestetik proti prvobitni bolečini eksistence. Asketski ideali so tako dejansko simptomi resentimenta, če pomislimo, da je mehanična, mahinalna dejavnost *zamerljiva* dejavnost kot nejevolja do temeljnega značaja življenja.

Asketski ideali lahko služijo kakor sredstvo za hipnotizacijo kot razosebljenje (zimsko spanje) kot narkotik proti temeljni razglašeni ali neubranosti, toda kot poudarja Nietzsche, je to stanje mogoče doseči le z mahinalno, stalno, nemirno in zamerljivo dejavnostjo. Razlog, zakaj danes tako radi zgrešimo ta nemirni, hiperaktivni in zamerljivi vidik asketskih idealov, pa je v tem, da smo sami tako zelo predani (Nietzsche 1988: 319) »blagoslovu dela«.

Toda, bi lahko na tem mestu ugovarjali, asketski ideali so danes skupaj z asketskimi svečeniki stvar preteklosti, t. i. »mračnega srednjega veka«. Moderna doba je nekaj povsem drugega. Moderna znanost in filozofija sta rešila človeka iz mraka duhovnega suženjstva v svetli dan razsvetljenstva. Moderni človek znanosti je pionir, ki odkriva nova obzorja osebne svobode in resnice človeka, ki ju je mogoče doseči le prek človekove osebne genialnosti.

87

Pa bi se Nietzsche podpisal pod to trditev? Bi se pridružil modernemu kratkospemu optimizmu? Vprašanje je seveda zgolj retorično in odgovor nanj je kratek – ne. In zdaj je nastopil trenutek, da se prestavimo v sedanjo duhovno situacijo. Nietzsche v tem oziru pravi (1988: 338):

»Ta 'moderna znanost' je trenutno *najboljša* zaveznica asketskega ideala, in to prav zaradi tega, ker je najbolj nezavedna, najbolj neprostovoljna, najbolj skrivna in podzemna zaveznica! Doslej so 'ubogi na duhu' in znanstveni nasprotniki tega ideala igrali eno igro (nikar ne mislimo, mimogrede povedano, da so ti njihovo nasprotje, recimo *bogati* na duhu: oni to niso, jaz sem jih imenoval hektike duha). Te slavne *zmage* slednjih: to nedvomno so zmage – toda nad čim? V teh zmagah gotovo ni bil poražen asketski ideal, še prej je postal močnejši.«

¹ To besedo najdemo denimo v pesmi grškega pesnika Anakreonta, v kateri pesnik, ki dobesedno anakreontsko uživa v vinu, pravi svojim prijateljem, ki mu zamerijo njegovo pitje: *ti moi mabesth' hetairoi k'auto thelonti pinein*: kaj mi očitate, zamerite, prijatelji, če hočem tudi sam piti. Ko pa je očitno, da pije zemlja, in drevesa pijejo zemljo, in morje pije potoke, in sonce pije morje in luna pije sonce. *Machesthai* torej pomeni: nasprotovati, ugovarjati, zameriti kaj, kar namiguje na določeno nejevoljo volje, ki jo najdemo v Nietzschejevem *Zaratustri* v poglavju »O odrešitvi«, kjer pravi: »To, da, samo to je maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'.«

Toda z eno odločilno razliko: če so asketski svečeniki prakticirali stalno nemirno aktivnost s pogledom, uperjenim h končnemu cilju kot večni blaženosti kot koncu muk in tegob tosvetnega življenja, pa moderni znanstveni človek ostaja osvojen od iste stalne nemirne aktivnosti, toda – in to je seveda ključno – zdaj ta človek *nima več pred očmi nobenega drugega cilja kot zgolj še to stalno nemirno aktivnost samo*. Torej stalni nemir v sami izgubi ideala. Znanstvena nemirna stalna aktivnost kot sama sebi namen. In spet Nietzsche (1988: 332): »Vrlost naših najboljših učenjakov, njihova do nezvesti vztrajajoča pridnost, njihova dan in noč kuhajoča glava, njihovo rokodelsko mojstrstvo samo.«

Preden stopimo v areno moderne ali postmoderne znanosti kot resnične filozofije, se moramo za trenutek ustaviti in prekiniti tok misli. Doslej smo mislili skupaj z Nietzschejem in njegovimi argumenti in skušali dodatno osvetliti bistvo evropskih idealov. Prav v tem trenutku moramo stopiti na stran in se vprašati naslednje: kaj je Nietzschejeva volja do moči drugega kot potrjevanje biti kot stalno nemirnega samopreseganja? In v tem smislu odpor do vsake mere biti? Oko življenja, volja do moči kot stalno samopremočevanje in samopreseganje ni nikoli zaprto, je večno budno, medtem ko vselej presega vse, kar mu pride naproti. Če že razlagamo kritično misel stalne nemirne aktivnosti kot Nietzschejev veliki dosežek, smo dolžni istočasno izstreliti puščico kritike v Nietzschejevo misel volje do moči kot samo »logiko« mahinalne dejavnosti.

88

Obstajajo številni odlomki v njegovi zapuščini, ki potrjujejo našo »nezvesto« misel: v II. knjigi kritične izdaje zbranih del naletimo na naslednjo misel (Nietzsche 1999: 538): »Nespokojna volja do moči ali do *stalnega* ustvarjanja ali premene ali samopremagovanja.« V 12. knjigi beremo naprej (Nietzsche 1999: 259): »Volja do moči se pojavlja [...] kot volja do nadmoči.« V 13. knjigi pravi Nietzsche takole (1999: 259): »Volja do moči ni bit, ni postajanje, pač pa patos.« In še naprej (Nietzsche 1999: 260): »Bistvo biti je volja do moči.«

Volja do moči tako ni nič drugega kot asketski ideal, ki ga Nietzsche v *Genealogiji* opredeli kot »sveto formo razuzdanosti« (1988: 283) in kot »pomanjkanje mere, odpor do mere« (1988: 331). Pa vendar, kaj ni Nietzsche priznal, da je tudi sam nihilist? Kaj se ne šteje med tiste, ki izražajo moderno vero v moderno znanost, ko pravi (1988: 334): »To, na čemer počiva naša vera v znanost, je še vedno neka *metafizična vera* – tudi mi, današnji spoznavajoči, mi brezbožci in antimetafiziki, tudi mi še jemljemo *naš* plamen iz tistega ognja, ki ga je zanetila tisočletje stara vera, krščanska vera, ki je bila tudi Platonova vera, da je bog resnica, da je resnica *božanska* ...«

Edmund Husserl

Pa se povrnimo v današnjo situacijo in navedimo spet Nietzschejevo trditev (1988: 332): »Moderna znanost kot prava filozofija ni nasprotje asketskemu idealu, marveč *njegova najnovejša in najimenitnejša oblika*.« Na Četrty srednje- in vzhodno-evropski fenomenološki konferenci naj bi osvetlili fenomenološke perspektive Evrope, sveta in človeštva v 21. stoletju. Zato se vprašajmo: je mogoče najti najimenitnejšo obliko asketskega ideala v fenomenologiji kot pravi filozofiji? Ustanovni oče fenomenologije, Edmund Husserl, je svojo filozofijo zasnoval kot univerzalno apodiktično znanost. Pa lahko v njegovi filozofiji najdemo kak namig na to, da bi bila njegova stroga znanost najimenitnejša oblika asketskega ideala? Zavaljo kratkosti smo na tem mestu primorani ubrati bližnjico. Ena od takšnih bližnjic so njegovi *Bernauski rokopisi*, ki predstavljajo nadaljevanje raziskovanja narave notranjega zavedanja časa. V teh raziskavah se Husserl vedno znova vrača k opredelitvi temeljnega karakterja časovnega zavedanja kot praprocesa:

1. (Husserl 2001: 4): »kaže se kot *stalno* izvorišče« (*stetiges Quellen*; poudaril J. L.)
2. (Husserl 2001: 9): »misliti ga moramo kot *stalno* nadaljevanje prazne zavesti« (*im Prozess setzt sich stetig dieses Leerbewusstsein*; poudaril J. L.)
3. (Husserl 2001: 31): »prazavest kot 'večni', *neprekinjeni* proces, *neskončni* protencionalni in retencionalni proces« (*Urbewusstsein als ein »ewiger« unaufhörlicher Prozess, unendlicher protentionaler und retentionaler Prozess*; poudaril J. L.)
4. (Husserl 2001: 33): »*stalno* prehaja z ene izvorne točke sedanosti k drugi« (*stetig überführt*; poudaril J. L.)
5. (Husserl 2001: 36): »čas kot *stalno* pretekanje« (*Zeit als beständiges Strömen*; poudaril J. L.)

V pričujočih rokopisih je končno zavedanje časa postavljeno med atencionalno nečasovno pretekanje hiletične čutnosti na eni strani in neskončno spontano vse-vedno aktivnost neskončne, božanske zavesti kot zunajčasovne na drugi. Pa ne le to: končno zavedanje časa je tudi ujeto med dve neskončnosti v svoji lastni časovnosti. V retencionalnem smislu sega nazaj v neskončnost, ker je vsaka nova retenca vselej intencionalno povezana s predhodno retenco, in tako naprej *ad infinitum*; in protencionalno je vselej pred sabo kot vselej stalno obnavljana in prazna protenca.² Naša poanta na tem mestu je, da Husserlova neskončna, božanska zavest kot ideja, ideal končne zavesti dejansko ustreza Nietzschejevi opredelitvi asketskega ideala. Končna posledica Husserlovega zastavljenega ideala vsevedne

2. Na tem mestu lahko detektiramo tesno podobnost med Husserlovim časovnim značajem transcendentnega subjekta in Nietzschejevim Zaratustro, ki je ujet med dve neskončnosti. Glej o tem Lozar 2006.

absolutne zavesti je voda na mlin Nietzschejevemu vpogledu v naravo in smoter asketskega ideala: služi kot sredstvo preseganja stalno nemirnega prehajanja eksistence, ki lahko svojo končno enotnost, svoj mir in pokoj absolutne, stalne eksistence najde le skozi stalno samozavedajočo se aktivnost čistega jaza.

Za kaj torej tukaj gre? Končni mir in pokoj lahko najdeš, končno si lahko odpočiješ v gotovosti samospoznanja, če v poslušnosti prazavestnemu toku neskončno presegaš stalno nemirno bistvo narave in življenja?! Le če si dovolj nemiren, se pravi stalno, si lahko odpočiješ v stalni čisti spontanosti?!

Lahko tu ugledamo začaran krog? Ga lahko vidi Husserl? Moj odgovor bi bil: ne, ne more videti svoje ujetosti v asketski ideal kot stalno, večno čisto aktivno samokonstituiranje. To pa je situacija, ki je precej podobna situaciji v *Zaratustri*, kjer se še skrat na Zaratustrovih ramenih ne more soočiti z resnico svojega resentimenta ob predstavitvi ugank vseh ugank biti.

Martin Heidegger

Nietzsche nam v 535. paragrafu knjige *Človeško, vse preveč človeško* poda namig, kaj se dejansko dogaja v najgloblji uganki *Zaratusstre*: v najtežji in najtišji uri, ko je življenje najmanj znosno, je *tesnoba* tista, ki nam skoči na ramena kot škrat, duh teže.

Zdaj prehajamo k velikemu zagovorniku tesnobe in učencu Edmunda Husserla: Martinu Heideggru. V poznejših spisih je Heidegger Nietzscheja obtožil, da je naredil zgolj prevrat metafizike, s čimer se je izkazal za najdovršenejšega nihilista. S tem se lahko strinjamo, kolikor imamo v mislih naravo volje do moči, kot lahko izvemo v *Evropskem nihilizmu*. Toda tu se moramo vprašati: Zakaj ni Heidegger vključil *asketski ideal* kot šesto veliko ime med pet velikih imen Nietzschejeve filozofije? Kajti če volja do moči, večno vračanje enakega, nihilizem, prevrednotenje vrednot in čezčlovek v vzajemni ubranosti nemara res razkrivajo onto-temporalni značaj brezmerne, stalne, nemirne samopreseganja – in Heidegger ima v tem okviru prav –, pa šesto ime *asketski ideal* kritično pretrese samo naravo volje do moči, naravo stalne nemirne aktivnosti teorije in prakse, s čimer se konsistentnost Heideggrove sicer občudovanja vredne interpretacije se-seje kot hišica iz kart. Pa ne le Heideggrova interpretacija Nietzscheja. Kaj pa – hermenevitično nevzdržno – Nietzschejeva interpretacija Heideggra?

Če se spet spomnimo Nietzschejeve izjave, da je moderna prava filozofija najimennitnejša oblika asketskega ideala – ali potemtakem lahko odkrijemo pri Heideggru kaj takega, v čemer bi lahko dali Nietzscheju prav? Zdaj moramo spet ubrati

neko bližnjico: na kratko bomo obravnavali Heideggrovo *Bit in čas* in se osredotočili na fenomen odločenosti (nem. *Entschlossenheit*).

V 62. paragrafu, kjer obravnava predhajajočo odločenost – »Eksistencialno samolastna zmožnost celovitosti tubiti kot predhajajoča odločenost«, Heidegger pravi (1997: 419–20):

Fenomen odločenosti nas je spravil pred izvorno *resnico* eksistence. [...] K resnici vselej spada njej ustrezno imeti-za-resnično. [...] Takšno imeti-za-resnično odločenosti (kot resnica eksistence) pa nikoli ne dopusti padca nazaj v neodločenost. [...] Imeti-za-resnično, ki pripada odločenosti, po svojem smislu tendira k temu, da bi se *stalno* držalo prosto.

Odločenost je izvorna resnica tubiti kot samolastnega sebstva. Vprašati se moramo naslednje: Od kod izvira ta tendenca *stalnega* nedopuščanja, da bi bila tubit neodločena? Heideggrov odgovor najdemo v 58. paragrafu, »Razumevanje nagovornega klica in dolg/ krivda«, kjer določi ontološki status esistenciala krivde (Heidegger 1997: 388): »Bivajoča kot temelj, to se pravi eksistirajoča kot vržena, tubit *stalno* zaostaja za svojimi možnostmi« (nem. *als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück*; poudaril J. L.). Namreč tubit prav v svoji vrženosti *stalno* zaostaja za svojim ukazom »bodi to, kar si« in je potemtakem vselej *stalno* ontološko kriva, da ni to, kar naj bi bila. Imperativ, ki tubiti ne pusti, da pade nazaj v neodločenost, je torej sama ontološka krivdnost kot poslušnost (Heidegger 1997: 404) »molčecemu govorjenju vesti«.

Vidimo, da je tubit kot končna bit v svetu vržena med stalen neslišni imperativ »bodi to, kar si« in faktičnost (Heidegger 1997: 420) »odprtosti za *stalno*, iz temelja lastne biti možno izgubljenost v neodločenosti 'se'-ja« (nem. *die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man*; poudaril J. L.). »Odločenost je odlikovan modus razprtosti tubiti« (Heidegger 1997: 405; nem. *Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins*). Pa se vnovič vprašajmo: Od kod izvira nuja in tendenca stalne odločenosti kot razprtosti? Kakšna je narava odločenosti kot imperativa stalne odprtosti tubiti? Mar tu ne gre za nekakšno *hotenje*? Nemara celo za fenomen *nejevolje volje*, kot jo razume Nietzsche? Da je temu nemara res tako, si moramo samo pobliže ogledati Heideggrovo obravnavo Nietzschejeve volje iz predavanj *Volja do moči kot umetnost*. V paragrafu »Volja kot afekt, strast in občutek« Heidegger eksplicitno pravi, da »je samo bistvo hotenja, odločenosti, da se razkriva«, in »da ima *volja sama* karakter razpiranja odprtosti in njenega ohranjanja« (1996: 49). Malo pred tem Heidegger pravi (1996: 48): »Hoteti pomeni

hoteti prek sebe, biti onkraj samega sebe v afektu«. In nenazadnje: »Odločenost je hotenje samo« (nem. *Entschlossenheit ist das Wollen selbst*).

Fenomen stalnosti in prestajanje

Pri vseh treh mislecih, Nietzscheju, Husserlu in Heideggru, vedno znova naletimo na skupen fenomen: fenomen *stalnosti*. Bodisi kot Nietzschejeva *Beständigkeit*, Husserlova *Stetigkeit* ali Heideggrova *Ständigkeit*.

1. Nietzsche: volja do moči kot bit je *stalno* samopreseganje (Nietzsche 1999: XI, 538) in, kot jo razume Heidegger, je volja *stalno* ohranjanje odprtosti (v *H genealogiji morale* je prav ta stalnost samo jedro problema!; poudaril J. L.)
2. Husserl: *stalno* napredovanje prazne zavesti (nem. *stetige Fortsetzung dieses Leerbewusstseins*), ki je, kot pravi Husserl (2001: 277) ne moremo razumeti kot bivajoče (nem. *es ist nicht ein Seiendes*; poudaril J. L.)
3. Heidegger: tubit kot samolastno imeti-za-resnico v odločenosti, ki teži k temu, da bi bila *stalno* prosta (nem. *Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahrhalten tendiert sich ständig freizuhalten*). *Stalna* odločenost kot *stalna* razkritost (poudaril J. L.).

92

Ali obstaja možnost prestajanja (nem. *verwinden*), ne preseganja (nem. *überwinden*) te kočljive zadeve? Ali obstaja neka tretja pot, ki pelje vmes med resnico človeka kot bodisi *imago dei* (kot *actus purus*) ali *homo faber*? Ali lahko moderni, »post-pred-post« moderni človek, če že hočete, najde način, da odpočije dan in noč kuhajočo glavo in resentimentalno srce?

Heidegger preusmeri pozornost s predhajajoče odločenosti na *njen način biti* v poznejših spisih. Če je v *Biti in času* zakrivanje resnice kot neresnica lastna zapadanju nesamolastne tubiti, ta pozneje ne pripada več tubiti, ampak prej biti kot biti, *aletheia* kot jasnini biti, ki »še dopušča bit in mišljenje, njuno prisostvovanje drugega ob drugem in za drugega« (Heidegger 1995: 47). Predvsem pa tubiti, ki je uglasena z razkrivajočo zakrivajočo se jasnino biti, in njene predhajajoče odločenosti ni več mogoče misliti v (tendenci) *stalnosti* odprtosti, kot je še veljalo za tubit v *Biti in času*. V tekstu *Nietzschejeva metafizika*, objavljenem v GA 6.2 z naslovom *Nietzsche II*, Heidegger namreč decidirano nastopi proti stalnosti v smislu stalne prisotnosti, in v tem kontekstu izpostavlja kritiki Nietzschejevo pojmovanje večnega vračanja enakega (Heidegger 1996: 258): »Večno vračanje enakega je najstalnejše ustaljanje nestalnega. Od začetka zahodne metafizike pa se bit razume v smislu stalnosti prisostvovanja.« Pravzaprav je verjetno nemogoče postaviti razliko med stalnim prisostvovanjem (kar je za Heideggra Aristotelova *ousia*) in stalno odprtostjo tubiti v odločenosti. Zato se za poznejšega Heideggra

tubit v predhajajoči odločenosti razlomi in se prepušča ubiranju v ubranost z jasnečo temnečo se jasnino neskritosti. In končni udarec lastni stalni nemirni aktivnosti transcendentalne tubiti, predvsem v poslušnosti Parmenidu (Heidegger 1995: 46): »Misleči človek bo torej skusil nedrhteče srce neskritosti.«³

Kaj pa Nietzsche? Lahko najdemo pri njem namig na kritični vpogled v lastni resentment in mišljenje, ki je tuje misli volje do moči? V *Človeško, vse preveč človeško* pravi naslednje (2005: 195):

Moderni nemir. Čedalje bolj proti zahodu postaja moderna dinamičnost vse večja, tako da se prebivalci Evrope Američanom v celoti zdijo kot miroljubna in uživajoča bitja, medtem ko vendar letajo drug mimo drugega kot čebele in ose. Ta dinamičnost postaja tako velika, da višja kultura ne more več rojevati svojih plodov; je tako, kot da bi letni časi prehitro sledili drug drugemu. Zaradi pomanjkanja mira naša civilizacija prehaja v novo barbarstvo.

In v 500. paragrafu najdemo nadaljnji namig na njegovo razumevanje narave biti, ki se v veliki meri razlikuje od njegovega razumevanja narave volje do moči (Nietzsche 2005: 266): »*Uporaba plimovanja*. – Za potrebe spoznavanja moramo znati izkoristiti tako tisti notranji tok, ki nas potegne k stvari, kot tistega, ki nas čez nekaj časa potegne stran od nje.« In morda najpomembnejši odlomek za pričujočo razpravo: v *Veseli znanosti*, v 42. paragrafu, tako preberemo (Nietzsche 2005: 70):

3 Seveda je mogoče pri Heideggru najti številne odlomke, ki kažejo v isto smer razmisleka. Isto zadevo bi lahko obravnavali tudi z gledišča razlike med najstvom in bitjo, ki jo obravnava v *Uvodu v metafiziko*. Za natančnejšo obravnavo tega glej Svetlič 2003.

Heidegger v *Nietzsche II* v tekstu »Metafizika kot zgodovina biti« nagovori prav problem stalnosti dejavnosti, ki ga locira v njegovi zavezujočnosti na različnih postajah v zgodovini biti. Ključnejše od tega, da Heideggra (z njim samim) rešujemo vseh mogočih napak in zablod in metafizičnosti, je po mojem mnenju to, da vendarle pri njem lociramo problematične, nevrtačljive točke, ki nam omogočajo, da se od misleca, ki sicer s svojo pronicljivo globokoumnostjo nevarno zapeljuje v »istomiselnost«, lahko distanciramo, ga pogledamo od strani in mu rečemo tudi kak odločni »ne«, predvsem seveda zato, da začnemo sproščati horizont za živahnejši, iskrenjši pogovor z mislecem. Torej: Heidegger je bil v času pisanja *Biti in časa* osvojen od mahinalne dejavnosti tubiti v diktatu stalne odprtosti. Pozneje se od tega prastarega načina biti distancira, prelamlja z bitjo kot voljo, ugleda bistvo tehnike kot stalno izzivanje izzivanja kot problem. V isto vrečo istega problema stlači tudi Nietzsche. Toda v tem ima samo delno prav. Kajti, kot smo videli, Nietzsche je problem mahinalne dejavnosti problematiziral *sam*. Pred Heideggrom, jasno da. Torej sta si misleca v tem smislu podobna. Oba osvojena od biti kot mahinalnosti, oba s pogledom od strani na lastno zazankanost v metafiziko aktualnosti. A zakaj mora Heidegger Nietzscheja *v celoti* vreči v koš metafizične pozabe? Mar ne zato, da bi mi pozabili, sploh ne opazili, da je bil od bistveno iste zadeve osvojen tudi sam? In pa – glede na Nietzschejevo uvodno misel, da gre za dolgo stvar – mar nismo bržkone v veliki meri od istega osvojeni tudi mi sami? Si to zmoremo priznati?

Za misleca in vse iznajditeljske duhove je pa dolgčas tisto neprijetno »brezvetrje« duše, ki je uvod v srečno vožnjo v prijazne vetrove; more ga prenesti, mora *počakati* na njegov učinek: ravno *tega* namreč malenkostnejše narave sploh ne morejo doseči pri sebi! Dolgčas po vsej sili poditi od sebe je prostaško: kakor je prostaško tudi delovati brez zadovoljstva.

In nenazadnje, citat iz *Tako je govoril Zaratustra* (Nietzsche 1999: 242): »Sama pred seboj bežeča, ki sama sebe dohiti v najširšem krogu [...] – samo sebe najbolj ljubeča, v kateri imajo vse stvari svoj tok in protitok, svojo plimo in oseko.«

Kaj je to »brezvetrje«, ta »plima in oseka duše« pri Nietzscheju, samorazkrivanje in samozakrivanje v jasnini biti pri Heideggru? Kaj pomeni, da Nietzsche in Heidegger vsak na svoj način mislita ubranost s plimo in oseko duše ali uglašenosť s prisostvovanjem in/kot odsostvovanjem biti?

Dejali smo, da je stalnost, vselej nemirno samopreseganje manifestacija resentimenta duha maščevanja, ki se najpoprej kaže kot odsotnost vsake mere, kot odpor do mere. Tako bi lahko rekli, da nam Nietzschejevo »brezvetrje duše« in »plima in oseka duše« pomagata napraviti korak stran od osvojenosti s Husserlovo stalno, večno stalno aktivnostjo transcendentalnega ega in odmik od Heideggrove predhajajoče odločenosti kot stalne tendence po odprtosti tubiti. Odmik, ki nam nemara pomaga poškilliti v smeri življenjske resnice, ki ne premaguje Nietzschejeve volje do moči, Husserlovega absolutnega transcendentalnega ega, kakor tudi ne Heideggrove samolastne odprtosti tubiti v biti, pač pa jih *umešča, umerja oziroma umirja v nihanje sem ter tja samorazkrivanja in samozakrivanja*. Kaj nam misel tega nihanja sem ter tja razkrije ali prinese na svetlo biti? Nič drugega kot na novo odkrito (prastaro) *mero* biti kot *uglašenosť* s to izvirno resnico biti, z razkrivajočo in zakrivajočo naravo biti.

To bi lahko bil začetek zgodbe vnovičnega odkrivanja pozabljene mere ali ubranosti kot uglašenosť z nihanjem sem ter tja iz prisotnosti v odsotnost. Nietzschejeve volje do moči, Husserlovega transcendentalnega ega in Heideggrove samolastne tubiti. Mar ni to, kar skušamo tu nagovoriti, drugačno od *mahinalne dejavnosti kot brezmerne stalne (prisotne) hiperaktivnosti*, ki jo Nietzsche imenuje temeljna *razglašenosť*?

Od kod pravzaprav jemljemo naš »prav« in naš »zakaj« in »zato«? Kateri horizont je to, ki človeka zakoreninja, umerja in umirja v ubranost življenje? Vse zavisi od človekovega poguma za Župančičeve verze:

Kakor konji splašeni z vetrovi in na konjih mladi dnovi – kam?

Za religiozno življenje je značilna mahinalna dejavnost kot stalno preseganje vseh horizontov s preseganjem vseh meja človekove zmogljivosti v priklicanju neskončnosti kot čiste, vse nestalnosti očiščene stalnosti, torej mahinalnost kot temeljna nejevolja volje *qua* bistvena zamera življenju, da bo tudi ono enkrat le še »je bilo«. Mahinalnost, stalna zamerljivost, ki bi rada prehitela, premagala konje biti in časa in jih tako prepustila »temu« svetu, se jih odrešila tako, da svojo dušo potopi v grozo, mraz, vročino in zanos do čiste brezmerčnosti, v upanju na drugo-bit, na drugi svet, ki ne pozna splašenosti z vetrovi in kjer so vselej mladi dnovi. Pa znamo, zmoremo to brezdanko zamero odmeriti v njeni brezmerčnosti in ji odmeriti pravo, človeško mero? Jo znamo pozabiti? Ji pustiti biti v odsotnosti?

Moderno znanstveno življenje se sicer odpove obljubi zasvetne blaženosti, pa vendar ostaja življenje spoznavajočega še vedno gnano od taistega ideala v sami izgubi ideala – kot nemara celo zamerljivejše in brezmernejše? Še vedno prehitevamo »kakor konje splasene vetrove in na konjih mlade dnove«, in si v tendenci po stalni odprtosti še vedno ne dopuščamo, da se nam konji biti in časa včasih zakrijejo v odsostvovanje, v pehanju za stalno samolastnostjo (si) še vedno brezdanje zamerimo, da nam konji biti in časa kdaj preprosto tudi uidejo. Mar to ne peha človeka v smrtno samozamerljivost, v brezmernost pehanja in odločnost dohitevanja, če ne prehitevanja časa in njegovega »je bilo«? Tudi v tendenci po stalni zmožnosti premerjanja poti do konca? Kaj si res ne znamo odmeriti zame-re in se samolastno umeriti tudi na zapadanje, ki je tako lahko prej počitek kot zapadanje in padanje pod kopiti drvečega časa? Se znamo umeriti na prvobitno mero, da pride čas, ko nam življenje dokončno uide? S hoteno resnico stalnega samopreseganja, stalno prezentnega zdaja in stalne odprtosti v bodočnost še vedno brezmerno drvim, da bi prehiteli (in preskočili) sami sebe v svoji temeljni meri, ki sliši na ime tesnoba smrti. Toda v prehitevanju tesnobe smrti prehiteva-mo tudi vedrino rojstva. V tem pehanju volja nikakor ne dopusti tesnobi, da bi bila to, kar je: temno, spokojno občutje tesne odprtosti v zevanju odprtega kon-ca, zaprtega za življenje kot začenjanje. Zato pa – v zameri zaradi mere smrtnosti – tudi ne dopusti, da bi bila vedrina to, kar je: svetlo, razposajeno občutje razpr-tosti (nebo se rado zvedri) v rajajočem razkrivanju začenjanj, rojenja začetkov. V brezmernem pehanju za voljo do moči, absolutno zavestjo in odločno stalno odprtostjo biti si ne dopuščamo odmeriti mere končnega bitja, ki je v dopuščanju prisostvovanja in odsostvovanja sklenjenosti in razklenjenosti, najpoprej zato, ker ta mera tudi in predvsem boli. Ker tesnoba boli, vedrina pa bolečino razprto-sti pozlati. Zato se vselej že mahinalno, zamerljivo kot brezmerno prehitevamo v iskrenosti miru tesnobe umiranja in razposajenosti vedrine rojevanja. Volja noče tesnobe nič in vedrine biti v njuni soizvornosti prisostvovanja in odsostvovanja, volja hoče sebe, in to stalno, samo-lastno. Da bi prekrila neznosno bolečino vzajemnosti tesnobe in vedrine. Ne mara nestalnosti razkrivanja in zakrivanja tesno-

be in vedrine. In vendar je prav ta ne-stalnost kot nihanje sem ter tja vsakdana v nevsakdan in nazaj, iz gotovosti vsakdana v tesnobno vedrino nevsakdanjosti biti za človeka mera, ki umerja in umirja. In ki se – s skromnostjo umerjenosti – dobrohotno nasmehe in kdaj tudi posmehe neskrupulosti neumerjenosti, brezumno samozamerljivi resnici o večni stalnosti onkrajčloveškega kakor tudi absolutni stalnosti človeškega bodisi samopremočevanja, samoizviranja v vselej čistem zdaju ali samoodprtosti v odprtost biti.

Ne glede na bit bivajočega, kot jo misli vsak od obravnavanih mislecev, se tu izkaže za ključnega vpogled v zakoreninjenost (ubranost) biti bivajočega (vsakega temelja) v breztemeljno prisostvujočega in odsostvujočega, samorazkrivajočega samozakrivajočega – mar ne bi morali tu zastati in drugače kot Heidegger preprosto ostati pri *ubranosti* oziroma *uglašeni* kot taki? Če je morda mogoče Heideggrovo bit kot bit (nem. *Ereignis*) napačno razumeti kot nekakšno vrhovno bivajoče, pač v sozvočju s teološko tradicijo, smo lahko pomirjeni glede tega, da je ni osebe na svetu, ki bi lahko prepričljivo zagovarjala konsistentnost pobivajočnja ubranosti. Zgodba ubranosti kot človeška zgodba pa se je očitno šele začela. Kajti, kot bi dejal Nietzsche (1988: 224):

Toda vi tega ne razumete? Nimate oči za nekaj, kar je potrebovalo dva tisoč let, da je zmagalo? ... Temu se ni čuditi: vse *dolge* stvari je težko videti, sprevideti.

Literatura

- Heidegger, Martin (1995): »Konec filozofije in naloga mišljenja,« *Phainomena* IV/13–14, 34–50.
- Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche I, II* GA 6.1 in 6.2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, Edmund (2001): *Die Bernauer Manuscripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Lozar, Janko (2006): »Nietzsche in vekovito vračanje enakega«, *Phainomena* XV/55–56, 135–156.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onkraj dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Kritische Studienausgabe*, München: Deutschen Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1989): *Somrak malikov, Ecce Homo, Primer Wagner, Antikrist*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Werke, Digitale Bibliothek Band 31*, Berlin: Directmedia.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Vesela znanost*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Svetlič, Rok (2003): »Razvitje konceptualnega problema fenomenološke etike«, *Phainomena* XII /43–44, 2003, 309–331.

SMISEL IN NESKONČNOST.

Fenomenološki izziv

Ideja fenomenologije je zaznamovana z afiniteto do končnosti. V ospredju se nahaja interes za fenomen, za to, »kar se kaže, tako kot se kaže samo od sebe«¹. Z razliko do platonične tendence, da bi transcendirali *phainomenon* in se povzpeli do tistega temelja, ki ga omogoča, *noumenon*, poskuša fenomenologija razumeti fenomen iz njega samega. Pri platoničnem iskanju *noumenona*, kar na paradigmatičen način zaznamuje zahodni idealizem, se skriva zahteva, da bi prispeli do nečesa nepogojenega, brezpogojnega, kar ne pozna prostorsko časovnih meja in je v tem smislu tako večno kot neskončno. Gibanje človeškega uma v smer brezpogojnega povratno vpliva na samorazumevanje človeka. Njegova sposobnost preseganja končnega in spremenljivega izkustvenega sveta, umsko doseganje absolutnega, podeljuje človeku absolutni, neskončni smisel. Nasprotno pa fenomenologija uteleša drugačno usmeritev. Namesto iskanja transcendentnega smisla onkraj pojava njegov smisel išče v fenomenu samem, t.j. v njegovi fenomenalni konstituciji. Pri tem gre v prvi vrsti za odkrivanje tistih obzorij, ki jih naivna naravnost preskoči, ki pa na bistveni način spadajo h konstituciji fenomena. Tudi če pri izkušanju določenih obzorij odkriva elemente neskončnosti – kot na primer pri nezaključenosti odsenčenj prostorskega predmeta – ostaja povezanost obzorja s končnostjo bistvenega pomena. Ta fenomenološka senzibilnost za končnost prihaja do izraza tudi pri znanem Husserlovem principu vseh prin-

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (16. izd.) 1986, 34.

cipov, da namreč »vse, kar se nam v 'intuiciji' izvorno daje ... enostavno sprejmemo kot to, kar se daje, *toda tudi v mejah* (poudaril B. K.), v katerih se daje«². Meje (Schränken), o katerih govori Husserl, konotirajo končnost in so za fenomenologijo temeljnega pomena. Ne smemo jih razumeti negativno kot omejitve ali oviro nekega fenomena, temveč kot njegovo pozitivno *de-finicijo*: meja kot *finis* konstituirata fenomen v tem, kar je on sam. Meje fenomen kot tak sploh omogočajo.

To afiniteto do končnosti, ki je lastna fenomenologiji, pa ne razvije Husserl, temveč Heidegger in jo napravi za poglavitno znamenje svoje hermenevitične fenomenologije. Husserl vedno ostaja odprt za možno in različno razumljeno *transcendiranje*. Njegov obrat v transcendentalno fenomenologijo, ki ga je veliko učencev razumelo kot problem, se navezuje na zahodno tradicijo idealizma oz. metafizike. Pri Heideggerju pa gre nasprotno za radikalno ločitev fenomenologije od te tradicije in za poskus, kako prevzeti končnost v absolutnem smislu. Zgodovinskost (kot končnost) biti je poslednje obzorje njegovega mišljenja. Ta prispevek želi problematizirati takšno razumevanje fenomenologije predvsem v odnosu do njegovih etičnih implikacij. Pomemben partner v tej diskusiji je Levinas, ki je – kot je znano – Heideggerjevo misel postavljal pod vprašaj iz etičnega vidika in si prizadeval za nov razmislek glede tega, kaj naj bi bilo bistvo fenomenologije.

Metafizika in dostojanstvo človeka

Prenos perspektive opazovanja na etiko ne pomeni padca v metafiziko in njeno mišljenje vrednot, kakor bi utegnil ugovarjati Heidegger. Pri tem namreč ne gre za moralna vrednotenja, ki bi naivno preskočila vprašanje po (smislu) biti oz. ne bi ustrezno upoštevala tega vprašanja. Gre v večji meri za razmislek glede razumevanja človeka in glede implikacij, ki iz njega izhajajo in ki zadevajo naše skupno življenje, naše »biti«.

S tega vidika se lahko zdi Heideggerjeva kritika zahodne metafizike enostranska. Levinas, ki je na začetku svoje miselne poti simpatiziral s to kritiko, je kmalu postal previdnejši. Pri znanem soočenju med Heideggerjem in Cassirerjem v Davosu, kjer se je Levinas postavil na stran Heideggerja, je bilo v ospredju vprašanje odnosa med staro metafiziko v obliki transcendentalne filozofije in med novim fenomenološkim nastavkom Heideggerja. Poenostavljeno bi lahko ti poziciji označili kot napetost med iskanjem idealne forme na eni in med bližino življenju na drugi strani. Z vidika živetege življenja se idealistični vzpon k *mundus intelli-*

2 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III/I, Nijhoff, Haag 1976, 51.

gibilis, k brezčasnim formam in pomenom, lahko občuti kot neke vrste odtujitev. »Pristno« (samolastno) védenje ne more biti abstraktno, temveč mora stati v življenju in biti sposobno razgibati to življenje. Mora se »dogajati« in biti zato »dogodno« oz. zgodovinsko. Ideja kot tisto, kar presega čas in dosega večni smisel, postane vprašljiva prav z vidika oddaljitve od dogajajočega se človeškega življenja in ga zato ni sposobna ustrezno artikulirati.

Seveda kmalu postane jasno, da je vprašanje veliko kompleksnejše. Tudi če metafizični vzpon človeka v smeri noumenalnega (absolutnega, neskončnega) s seboj lahko prinaša »pozabo« našega živetega »biti«, pa ima človekov odnos do transcendence izjemni etični pomen. Zmožnost preseganja (transcendiranja) svoje končnosti, tj. svoje končne in kontingentne biti, kot se to dogaja v metafizični tradiciji, človeku podeljuje neskončni smisel. Čeprav se ta vzpon k absolutnosti razlaga kot dejanje uma, pa je njegov pomen v prvi vrsti etičnega značaja. Tako poskuša Cassirer opozoriti prav na to točko, ko želi s Kantovo etiko preseči Heideggerjevo radikalno razumljeno končnost tubiti: »Nravno kot tako pa vodi onkraj sveta pojavov. To je vendar metafizično odločilno, da se na tej točki zgodi preboj. Gre za prehod k mundus intelligibilis. To velja za etično in pri etičnem dosežemo točko, ki ni več relativna glede na končnost spoznavajočega bitja, temveč se tu postavi nekaj absolutnega.«³ Absolutno implicira transcendiranje končnosti in se zato razume kot neskončno. Absolutni oz. neskončni smisel človeka pomeni v etičnem smislu, da ga ne moremo nikoli postaviti kot sredstvo za določen »konec« (smoter) in da preprosto ne obstaja noben »konec« (cilj) pri končnem dejanju, kateremu bi bila podrejena človeška bit. V prvi vrsti torej ne gre za neskončnost človeka v smislu neumrljive biti (neskončno življenje duše), temveč za neskončno dostojanstvo.

Takšna metafizična transcendenca in njen etični pomen sta v vsej razločnosti razvidna pri Kantu. Kot je znano, Kant odreja čistemu umu sposobnost spoznanja biti. »Biti« (Sein), kot ga Kant razume z razliko od »najstva« (Sollen), se nujno navezuje na izkustvo in na fenomenalnost. Kar zadeva spoznanje, ostaja človek radikalno vezan na svoje končno izkustvo. Transcendenca uma, ki gre onkraj končnega izkustva, pa ima eminentno etični pomen. Čisti um v praksi (praktični um) pomeni možnost, da človek presega določila svoje končne biti, ki pripada fenomenalnemu svetu, in v moralnih dejanjih (četudi so le-ta v izvrševanju vedno končna) izpričuje absolutnost, neskončnost. V sklepu svoje Kritike praktičnega uma Kant piše: »Drugi [moralni zakon, B. K.] pa pričenja pri mojem vidnem sebstvu, moji osebnosti, in me predstavi v svetu, ki ima resnično neskonč-

3 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Klostermann, Frankfurt/M 1991, 276.

nost, čeprav ga lahko občuti le razum [...].⁴ Nekoliko kasneje govori o »ciljni določenosti moje tubiti s strani tega zakona, ki ni omejena na pogoje in meje tega življenja, temveč gre v neskončno [...].«⁵ Očitno pri tem ne gre za spekulativno neskončnost, ne za sintetično moč uma, temveč za etično »kategorijo«, ki ne pripada redu *biti*, temveč redu *najstva*. Najstvo pa v nravnem dejanju postaja »dejansko«, postaja »bit«, ne da bi ga lahko reducirali na njeno faktičnost in končnost. Moralnost se sicer dogaja v fenomenalnem svetu, toda izpričuje transcendenco inteligibilnega sveta. Pri Kantu je očitno, da to »odkritje« transcendence človeka ni posledica poveličevanja ali domišljavosti subjekta, kjer bi bila na delu skrita volja do moči, ki jo Heidegger prepoznava v ozadju metafizične težnje. Prej gre za izkustvo lastne razdeljenosti med egoističnim jazom in med izživom transcendentnega smisla. Sam se moram višje ceniti, kot se lahko faktično izkušam. Podobno velja tudi za soljudi. Neskončno presegajo svojo končno pojavnost in zato moralni zakon že vedno vsebuje medosebno razsežnost: druge osebe ne morem nikoli obravnavati kot sredstvo, temveč vedno kot »cilj na sebi«. ⁶ Kljub končnemu izkustvu, ki ga imam o drugih, me mora pri mojem delovanju voditi ideja neskončnosti, ideja neskončnega dostojanstva. Nasprotno pa bi končni smisel človeka predstavljal nevarnost, da bi se človekovo dostojanstvo relativiralo in bi ga lahko podredili ciljem (tudi *idejam* v najširšem smislu), ki bi ležali zunaj njega. Zaradi tega etičnega potenciala lahko Levinas trdi, da je »idealizem konec koncev nauk o človeškem dostojanstvu [*une doctrine de la dignité humaine*].«⁷

Heideggerjeva rehabilitacija končnosti

Heideggerjevo zgodnje ukvarjanje s prevladujočo idejo znanosti in z iskanjem izvirne znanosti, kot razume filozofijo oz. fenomenologijo, poteka vzporedno z njegovim nasprotovanjem idealizmu v obliki tedanje »transcendentalne filozofije vrednot«⁸. Če si dovolimo močno poenostavitev Heideggerjeve kompleksne kritike, bi lahko rekli, da idealizem temelji na ontološki naivnosti. Nezaostna ali celo manjkajoča refleksija glede smisla biti vodi k sprejetju idealne biti, iz katere človek razume tudi samega sebe. Ta idealna bit se izraža v mišljenju vrednot (*Wertdenken*), kar je merodajno za etiko. Fenomenologija pa se želi te naivnosti znebiti s tem, da kot »izvirna znanost« sprašuje po izvirnem obzorje vsake konstitucije smisla. To obzorje je za zgodnjega Heideggerja lahko le živeto življenje, faktično izvrševanje življenja. Vsak fenomen se konstituira – ali bolje: živi

4 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant Werke, Bd. IV, WBG, Darmstadt 1983, 300.

5 Prav tam.

6 Prav tam, 61.

7 Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris (5. izd.) 1994, 95.

8 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Klostermann, Frankfurt/M 1987, 119.

– znotraj faktično izvrševanega življenja.⁹ Seveda življenja ne smemo razumeti biološko ali teoretsko objektivirano. Gre namreč za tisto temeljno izvrševanje (*Vollzug*), katero že vedno *sem* in znotraj katerega se konstituira vsaka razumljivost. Izvorno obzorje je potemtakem dogajanje (*Geschehen*) oz. zgodovina (*Geschichte*). Preden nek fenomen motrimo na teoretski način in ga objektiviramo, ga »izvršujemo« oz. se le-ta dogaja v živetem življenju. Teoretska naravnost, ki fenomen iztrga iz tega živega dogajanja in motri kot nekaj »zgolj navzočega«, predstavlja skriti izvor »postvaritve« (reifikacije, *Verdinglichung*)¹⁰ in lahko bi rekli tudi idealizacije. Idealiziranje je posledica teoretske objektivacije živetega dogajanja. Pomeni fiksiranje zgodovinskega, tj. v izvrševanju dogajajočega se smisla v objektivno, idealno in brezčasno smiselno vsebino.

Ta objektivacija ni nevtralni proces, temveč dejanje s težkimi posledicami. Pri teoretskem objektiviranju pride do zadušitve živetega življenja in kot to formulira Heidegger, do »*Entlebung*«. ¹¹ Življenje se izgubi; postane nesamolastno. Idealizacije se tako izkaže kot nekaj, kar je življenju sovražno in idealizirani, teoretski smisel dobi prizvok nesamolastnosti (nepristnosti). Na ta način je zastavljena pot, ki omogoča Heideggerjevo kasnejšo kritiko idealistične metafizike, katera s svojim iskanjem idealnega smisla in idealne biti vodi v izgubo pristnega življenja. Če transcendentalni idealizem išče svojo najglobljo opravičenje v etiki, potem se tudi Heideggerjeva fenomenologija lahko izgovarja na nič manj etične motive. Celo več, njemu naj bi šlo za pristno (samolastno) resnico človeka oz. za njegovo pristno bit(i).

101

Kje se nahaja odločilna razlika med fenomenološkim razumevanjem, ki se podaja v izvrševanje faktičnega življenja, in med idealistično teoretizacijo, ki želi abstrahirati trden, objektivni smisel? Glede vloge časa. Teoretični uvid je brezčasen. Grška metafizika bistev, ki se je preko ideje *episteme* prenesla v današnjo znanost, se razume kot transcendiranje časa. Pozaba časa pa pomeni pozabo pristne biti. Če vzamemo časovno, tj. zgodovinsko obzorje mojega vedno že živetega življenja kot nekaj izvirnega, potem imamo lahko vsak poskus vzpona onkraj časa za nekaj naivnega. Četudi se zdi, da v teoretski usmeritvi lahko dospemo do navidezno brezčasnega smisla, je ta brezčasna transcendenca skrajno vprašljiva. Heidegger piše: »Tudi 'brezčasno' ali 'nadčasno' je glede svoje biti 'čas(ov)no'. In to ne le na način privacije nasproti 'časovnemu' ali 'v času' bivajočemu, temveč v

⁹ Prav tam, 21.

¹⁰ Gre za nasprotje od »erleben« (doživeti) v smislu odtujitve od življenja, zamrtja. Heidegger to imenuje tudi »proces fiksacije v določene oblike, ki omogočajo razpoložljivost« (Prozess der gestaltgebenden Verfestigung zur Verfügbarkeit). Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, Klostermann, Frankfurt/M 1993, 119.

¹¹ Prav tam, 232.

pozitivnem smislu, ki pa ga je potrebno šele razjasniti.«¹² Povedano drugače: ne obstaja nikakršen izhod iz časovnega dogajanja, katero mi že vedno *smo*. Zato je bolj na mestu vprašanje, kakšen časovni, zgodovinski (dogajajočnostni) smisel imajo tako imenovani idealni, transcendentni, brez- ali nadčasni pomeni. V kakšnem izvrševanju življenja se izvirno dogajajo (tj. se konstituirajo) in kaj je njihov živeti smisel? V tej povezavi bi lahko govorili o fenomenološki redukciji na izvirno obzorje dogajanja (izvrševanja življenja) oz. na njemu pripadajočo časovnost, čemur je podvržen vsak fenomen, še zlasti domnevni brezčasni fenomeni, ki naj bi bili onkraj »dogajanja«. Tu je potrebno iskati tudi smisel in naloge Heideggerjevega projekta fenomenološke destrukcije »zgodovine ontologije«¹³ oz. metafizike.

Čas oz. zgodovinskost postaneta pri Heideggerju izvirno in neobhodno obzorje biti in smisla. Končnost, ki je neposredno povezana s časom, dobi tako absolutni pomen. Metafizični predsodki proti končnosti, ki izhajajo iz primerjanja z idealom neskončnosti, otežujejo pridobitev njenega izvirno pozitivnega pomena, tako rekoč njene temeljne in vse omogočujoče »pozitivnosti«. »Konca« v besedi *končnost* ne smemo razumeti na idealistično-spekulativen način, temveč ga je potrebno razlagati fenomenološko-pozitivno. Heidegger piše: »Končno je pri tem vedno potrebno razumeti v grškem smislu *πέρας* = meja, kot tisto, kar neko stvar končuje in izpolni (*vollendet*) v tem, kar je, kar jo zameji v njeno bistvo in na ta način omogoča, da se pojavi (*hervortreten lässt*).«¹⁴ Konec ni pomanjkljivost, temveč dokončanje v smislu dovršitve, izpolnitve. Končne biti ne smemo meriti po metafizičnem idealu neskončnosti, temveč se njena pozitivnost vzpostavlja iz odnosa do nič. Nič pa spet ne pomeni negativne omejitve, temveč tisto prvo omogočanje. Neskončnost (*aperion*) ali brezmejnost bi bile s tega vidika nekaj grozečega, nekaj ne(do)umljivega in brez identitete. Meja daje obliko, nekaj (do)pušča v njegovo identiteto in v prisostvovanje. S pojmom meje je tesno povezan pojem obzorja, horizonta. Grški glagol »horizein« pomeni nekaj omejiti (*horos* pomeni mejo), toda ne v smislu utesnitve, temveč v smislu omogočanja, v smislu dajanja prostora. S tem ko horizont zariše meje, odpre in daje prostor.¹⁵

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18–19.

13 Prav tam, 39.

14 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt/M. 1987, 230. Podobno o tej tematiki: »Meja (*πέρας*), razumljiva grško, ni to, pri čemer se nekaj neha, temveč to, znotraj česar nekaj nastane, znotraj česar nekaj stoji kot v nečem, kar to, kar je nastalo tako in tako 'oblikuje', ga dopušča, da stoji v neki obliki in kot obstojno prisostvuje. Kjer tisto, kar omejuje, manjka, nekaj ne more prisostvovati v tistem, kar je.« (Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt/M 1982, 121).

15 Več o tej tematiki prim. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, Böhlau, Wien 1997, 119–136.

Takšen pozitiven pomen meje v smislu omogočanja je razviden pri eksistencialni analizi smrti, kot jo Heidegger predstavi v *Biti in času*. Smrt pomeni dokončno mejo tubiti. Toda le skozi to mejo oz. v odnosu do nje pridobi tubit svojo samolastno, pristno bit. Ne gre torej za omejitev tubiti, temveč za njeno najvišje omogočanje. Smrt je najvišja možnost, ki je pred vsemi drugimi možnostmi in te sploh omogoča. Tubit je tako »bistveno« končna. Neskončna tubit, eksistenca brez smrti, bi bila strogo vzeto pri Heideggerju protislovje; bila bi »contardictoire dans les termes«, kot dobro pripomni Levinas.¹⁶ Do-končnost smrti je iz Heideggerjeve perspektive absolutno nujna. V njegovem poznem mišljenju je končnost mišljena v povezavi z dogodjem. Kot razodeva že pomen besede, stoji dogodje v diametralnem nasprotju do metafizične brezčasnosti. V mišljenju dogodja ni mesta za neskončnost.

Končnost biti vključuje tudi končnost smisla. V Biti in času je smisel razumljen kot tisto obzorje (»področje zasnutka«), »znotraj katerega se vzdržuje (drži, vzpostavlja – B. K.) razumljivost nečesa« (*worin sich Verständlichkeit von etwas hält*)¹⁷. Kakor ne more obstajati obzorje brez meje, tako tudi ne more obstajati smisel, ki ne bi bil na bistveni način končen. Neskončnost dobesedno ni smiselna in zanjo tudi ne more veljati vprašanje smisla. Če bi bilo življenje neskončno, se vprašanje smisla sploh ne bi moglo postaviti. Šele spričo končne biti se pojavi takšno vprašanje. Človeško življenje ima lahko smisel prav zato, ker je končno in umrljivo. Dostojanstvo človekove tubiti izhaja iz njegove zgodovinske enkratnosti (končnosti) in možna prekoračitev te končnosti bi tubiti odvzelo njeno resnobo (smrti), s tem pa tudi njeno pristno dostojanstvo.

Etika in neskončno

Nevarnost, ki jo Levinas vidi pri Heideggerju, se nanaša na novo »absolutno« v njegovi misli, namreč na čas oziroma zgodovino. Pri poznejši misli Heideggerja namesto eksistencialne perspektive, kot jo poznamo v *Biti in času*, stopi v ospredje dogajanje oz. zgodovinskosti biti (*Seyn*). Ničesar ni, kar bi lahko transcendiralo to zgodovino biti. »Usoda« (*Geschick*, poslanost) biti pomeni vladanje prepadne svobode, katero pa ravno zaradi nepreračunljivosti dogodja lahko razumemo in sprejemamo kot dar. Ne obstaja noben kriterij, ki bi se nahajal zunaj zgodovine in bi lahko sodil ter presojal zgodovino. Poglavitni etični problem pri Heideggerju zato ni pogosto očitani decizionizem (v povezavi v delom *Bit in čas* ter držo »odločnosti«),¹⁸ ki sicer tudi v mišljenju dogodja ni povsem presežen, temveč od-

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, ed. J. Rolland, Grasset, Paris 1993, 56.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 151.

¹⁸ Glede tematike prim. Helmuth Vetter, »Heidegger und die Ethik. Materialien zur Klärung einiger möglicher Missverständnisse«, v: Helmuth Vetter, Günther Pöltner, Peter Kampits, *Verantwortung. Beiträge*

sotnost vsake nadzgodovinske »mere«. Smisel (resnica) in s tem osnova vsakega presojanja so imanentni zgodovini. V duhu Levinasa bi to lahko izrazili tudi kot odsotnost vsake možnosti, da bi zgodovino presojali s stališča »človeškosti« oz. »človečnosti« (absolutnega etičnega dostojanstva človeka). Zgodovinski dogodki, tudi »rane stoletja«, katerih priče sta bila tako Heidegger kot Levinas, bi bili potemtakem usoda in poslanost zgodovine. Glede njih ni možna sodba, ki bi se lahko opirala na instanco zunaj zgodovine.

Ali gre zgolj za še nepreseženo, še ne »preboleno« metafizično mišljenje, če popustimo skušnjavi, da bi lahko o zgodovini presojali z absolutnega vidika in rekli, da obstajajo določena človeška dejanja, ki so absolutno in brezčasno nepravilna ali celo zla? Ali je občutje podrejenosti človeške usode »poslanosti« zgodovine kot nečesa nepravilnega zgolj določeno zgodovinsko občutje, ki je časovno pogojeno? Ne glede na to, kako se vsak posameznik sooča s sprejemanjem svoje končnosti, se postavlja širše družbeno vprašanje, kakšne posledice izhajajo iz takšnih nazorov za naše skupno življenje. Ali ta moč zgodovinskosti ne zahteva nov razmislek glede humanosti človeka, ne da bi morali pri tem zapasti stari metafizični absolutizaciji človeškega bistva?

Kot primer iskanja odgovorov na ta vprašanja lahko služi Levinas. Pomembnejše kot izsledki njegove misli so njegove postavitve vprašanj. Tudi če za Levinasa ne pride v poštev povratak k stari metafiziki, pa je potrebno to, za kar metafiziki gre, vzeti resno. Kot najpomembnejše se kaže zagotovitev absolutnega človeškega dostojanstva. Zato je potrebno iskanje neskončnega smisla človeka razumeti iz takšnih etičnih motivov. Levinas neskončnosti ne išče več v umski zmožnosti človeka, temveč v njegovi na novo razumljeni pasivnosti. V zgodovini metafizike je po Levinasu povezava med »zmožnostjo« uma in idealom neskončnosti privedla do potenciala nasilja, ko je um želel »brez konca« razširiti svojo moč. *Mutatis mutandis* bi lahko pri tem prepoznali bližino Heideggerjevi tezi o metafizičnem bistvu današnje tehnike oz. tehničnega razumevanja biti – namreč kot vladavino neskončne aktivnosti obvladovanja in razpoložljivosti, ki današnjega človeka določa v njegovem »bistv(ovanj)u«. Levinas se zato zavzema za radikalno ločitev neskončnosti od aktivnosti človeka. Človekovo biti se izvirno dogaja v »pasivu«, v trpniku, kar pride do izraza v različnih opredelitvah: nagovorjenost, poklicanost, prizadetost. Človek ostaja bistveno vezan na končnost, saj ne poseduje nobene zmožnosti, ki bi mu omogočala izhod iz njegove končne *conditio*. Toda človek je obenem naslovnik poziva oz. zahteve, ki prihaja od zunaj in ki je ne more zaobjeti v svoje (končno) razumevanje. Ta nagovorjenost ali naslovljenost ne pozna ne

mere ne konca – zato lahko govorimo o neizmernosti in neskončnosti, ki se upira vsakemu dojetju oz. prevzetju s strani dejavnega subjekta.

Če naj ima neskončnost smisel s fenomenološkega vidika, potem je potrebno relativirati vladavino obzorja (horizonta) in vezanost vsakega smisla (pomena) na določeno obzorje. Obzorje je po svojem bistvu končno. Da bi presegel to končnost, poskuša Levinas umestiti medčloveški odnos zunaj mišljenja, ki je vezano na obzorje. Odnos do drugega »iz obličja v obličje« (*face-à-face*) ne predpostavlja nobenega skupnega obzorja.¹⁹ Drugost drugega obstaja v tej absolutni zunanosti, ki vključuje popoln prelom z čimerkoli skupnim. Iz tega »onkraj« me drugi etično nagovarja in njegovega poziva ne morem nikoli privesti v moje obzorje razumevanja. Namesto »zbranosti« obzorja gre tu za vladavino neukinljive razlike, ki z vidika zbirajočega logosa²⁰ nasprotuje njegovi logiki in se izpostavlja očitku nesmiselnosti. Toda ali je moč omejiti smisel (pomenljivost) samo na zbranost ali pa obstaja možnost drugačnega smisla? Kako bi bilo, če bi bil smisel na poseben način povezan z razliko, če bi se dogajal kot razlika oz. bi »bil« razlika? Ali se pri tem ne bi bit »prelomila« in bi se odprl pomen oz. pomenljivost onkraj biti, drugo-od-biti? Tu gre torej za vprašanje, kaj smisel dela smisel, kaj je »bistvo« smisla. Za Levinasa smisel, ki je kot »področje snovanja« (*Entwurfsbereich*) vezan na idejo obzorja, nima zadnje besede. Zato si strastno prizadeva za drugačno, etično smiselno (pomenljivost, *signifiance*), ki se navezuje na razliko, na diferenco. Diferenca se po Levinasu »dogaja« kot etična ne-indiferenca, kot etična odgovornost. Smisel se dogaja v etičnem »eden-za-drugega« (*l'un-pour-l'autre*),²¹ kjer ta razlika do drugega, ki je ni moč nikoli ukiniti, pomeni nikoli zaključeno in zato neskončno odgovornost za drugega. V zaostreni formulaciji, ki izgubi navidezno splošnost in se glasi samo še »za-drugega« (*pour-l'autre*), gre za takšno »biti«, ki je tu za drugega in prav zato ga »ni«, kajti povsem se predaja in použiva v tem »za-drugega«. Razlika med menoj in drugim se pri poznem Levinasu prenese v prelom znotraj subjekta samega, ki ne pozna več zbranosti in miru, temveč se vseskozi nahaja v etičnem nemiru. V neskončni poklicanosti (odgovornosti) za drugega se »dogaja« (*se passe*) neskončnost – kot bi rekel Levinas –, ki sploh ni več moja (z)možnost, temveč predstavlja čisto pasivnost (*passivité*) – pasivnost, ki me ne spusti in ki v tem pasijonu (utrpelosti) izvršuje drugačno, etično smiselno.²²

Neskončna etična zahteva podeljuje človeku neskončni smisel, ki gre preko končnosti dogajanja biti (oz. zgodovine). Ta smisel je sposoben izreči sodbo tudi o

19 Prim. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Haag 1980, 52sl.

20 Prim. Martin Heidegger, *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Frankfurt/M 1979, 148.

21 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Haag 1978, 64.

22 Prav tam, 187.

zgodovini. Drugi, za katerega sem odgovoren, sodi tako mojo kot tudi splošno zgodovino. Ta sodba se sicer vedno artikulira zgodovinsko, toda etična zahteva, ki to sodbo motivira, presega zgodovino in se ne pusti relativirati z njene strani. Samo v tem etičnem smislu transcendirata človek zgodovino in ima neskončni smisel. Levinas ne sledi metafizičnemu iskanju zmage nad smrtjo, s čimer bi preseegli tudi končnost. Neskončnost človeka ni poistovetena z njegovo neumrljivostjo. Ali kot pravi Levinas: »Odnos do neskončnega je odgovornost enega smrtnika za drugega smrtnika.«²³ Kljub temu, da je umrljiv in končen, je človek v odnosu do neskončnosti – nahaja se namreč pod neskončno zahtevo odgovornosti. V tem je tudi njegovo absolutno dostojanstvo.

Morda je najgloblja težnja fenomenologije v tem, da v končnem fenomenu odkriva skrito globino, da bi ga tako sploh lahko ustrezno cenili in spoštovali. Potem takem bi fenomenologija že vedno vključevala svojevrstno »transcendiranje« končnega, ki je etično motivirano in orientirano. O tej težnji nedvomno priča tudi Heideggerjeva miselna pot. Zato pričujoče kritike njegovih izhodišč, ki se inspirira pri Levinasu, ne gre razumeti kot splošno sodbo glede njegovega dela. Zaostrena kritična stališča so izraz krize, v kateri se danes nahajata človek in njegova »humanost« in ki zahteva temeljit razmislek. Grožnje tehnične dobe in naraščajoča instrumentalizacija človeka ne kličejo le po ovédenju glede zgodovinskega »bistva« (*Wesen*, biti) človeka in po iskanju »epohalne« (v Heideggerjevem smislu) rešitve. Morda je potrebno pričeti bolj skromno: z vsakdanjo etično senzibilnostjo, da so kljub omejenosti in končnosti našega védenja možni absolutni imperativi in da neskončnost predstavlja pomembno etično referenco.

23 Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, L'Herne, Paris 1991, 135.

Yvanka B. Raynova

ODGOVORNOST ZA ČLOVEŠTVO V 21. STOLETJU.

H konceptu odgovornosti Paula Ricœurja

Problematika odgovornosti, ki jo je Ricœur v svojih delih vedno znova nagovarjal ter obravnaval, se pojavlja v kontekstu fenomenološko-hermenevtične refleksije o sebstvu (Ricœur: 1986c; 227–228), ki kot delujoči, trpeči in sposobni subjekt ni odgovoren le za svoja dejanja, temveč mora izpolnjevati določene dolžnosti tudi v odnosu do drugih, skupnosti ter bodočih generacij. Značilno za Ricœurjevo hermenevtiko »sposobnega človeka« (*l'homme capable*) (Ricœur, Raynova 2004, 108–109) je, da odgovornost tematizira na več različnih ravneh: historični, psihološki, etični, politični ter pravni. Te ravni tvorijo različne dimenzije volje, ki jih je potrebno iz razdrobljenosti spet spraviti v enotnost, da bi odgovornost lahko razumeli kot integralno celoto.¹ Cilj pričujoče razprave je zajeti to integralnost ter pokazati, da je Ricœurjev pojem odgovornosti koncipiran implicitno časovno ter s tem predpostavlja odgovornost, ki naš zdajšnji obstoj in soobstoj veže tako na preteklost kot tudi na prihodnost oz. bodoče ljudi.

107

¹ V nasprotju s tistimi avtorji (glej Greisch 2001: 360–371), ki so se lotili zgolj delne interpretacije odgovornosti pri Ricœurju, je cilj pričujočega prispevka rekonstruirati to enotnost v kontekstu kompleksnega razvoja Ricœurjevega dela.

1. Od lastne izkušnje k fenomenološkemu pojmovanju odgovornosti

Ricœurjeva trditev, da prispemo do zavesti odgovornosti komaj preko drugega in skupnosti (Ricœur; 1950; 55), dobi čisto poseben pomen, če si jo ogledamo v kontekstu njegove lastne življenjske poti. V svoji »intelektualni biografiji« *Réflexion faite*, Ricœur opisuje, kako je že zgodaj naletel na krivico v zgodovini:

»Predčasno odkritje krivice Versajske pogodbe – takrat sem imel komaj 11–12 let – je nenadoma sprevrglo smisel smrti mojega očeta, ki je bil ubit na fronti leta 1915; ta smrt, ki je izgubila svetniški sij pravične vojne ter neomadeževane zmage, se je izkazala za brezplodno. Mojemu pacifizmu, ki se je izklesal s tuhtanjem o vojni, se je kaj kmalu pridružilo živo občutje socialne krivice, ki je v moji protestantski vzgoji našlo vzpodbudo in upravičenje.« (Ricœur; 1995b, 18–19)

V spisu »*La culpabilité allemande*« iz leta 1949, kjer se je spoprijel s Jaspersovo filozofijo zgodovine, Ricœur historično krivico naveže na vprašanje krivde ter vprašanje odgovornosti. Tam med drugim prikaže razliko med odgovornostjo kot odgovornostjo v smislu dejanj, ki napotujejo na moralne pojme, kot sta dobro in zlo, ter odgovornostjo kot politično ter juridično kategorijo, kjer je odgovornost reducirana na utrpetje sankcije. (Ricœur; 1991; 150ff)

108

Kriza, ki sta jo pri njem sprožili obe svetovni vojni, je tedaj tista, ob kateri je Ricœur razvil posebno občutljivost za vprašanja krivice, zla, krivde, odgovornosti ter smisla zgodovine. Prvi poskus bolj temeljitega pretresa odgovornosti je storjen z velikim delom *Le volontaire et l'involontaire* (1950), v katerem gre za to, da se človeka razume kot dejavnega, kar nujno vodi k problematiki pripisljivosti [*Zurechenbarkeit*]² ter odločitve. Ricœur poudari, da dejavnost vselej implicira nek projekt, ki ga je treba izpeljati [*ein »zu-machendes« Projekt*], kot tudi su-

2 Avtorica v nadaljevanju pogosto uporablja raznorazne besede, ki se navezujejo na glagol »rechnen« (računati); eden od teh je prav »Zurechenbarkeit«, ki se navezuje na glagol »zurechnen« (nekomu nekaj pripisati/pripisovati; ali pa prištevati k), a tudi na »Zurechnung« (prištevnost, odgovornost). Kot prevod za »Zurechenbarkeit« sem raje izbral »pripisljivost«, ki zveni nekoliko okorno, kot »prištevnost«, ki bi ji v nemškem jeziku približno ustrezali že omenjena beseda »Zurechnung« ter pa »Zurechnungsfähigkeit« (prištevnost). Z besedo prištevnost se nekako izgubi moment drugega, saj gre pri prištevnosti najprej za to, da sem tako rekoč jaz sam, kot storilec nekega dejanja, dovolj »pri ta pravi«, da se zavedam, kaj sem storil, ter da zmorem razumeti, da gredo posledice tega dejanja naposled na moj račun; v pričujočem besedilu pa se »Zurechenbarkeit« ne navezuje zgolj na ta moment, temveč tudi na drugega, ki se obrača name, ki sem mu dolžan odgovarjati, preko česar me je sploh mogoče označiti za prištevne ali neprištevne, se pravi tistega, ki zmore prevzeti odgovornost za svoja dejanja. Prav tako je, kot je razvidno iz besedila, »zurechnen« avtoričin prevod francoskega glagola »imputer« (pripisati/pripisovati, naprtiti, dolžiti ...). To je tudi razlog, da ponekod za besedo »Zurechnung«, francoska ustreznica bi bila »l'imputation« (pripisovanje, podtikanje, obdolžitev), raje uporabim prevod »pripisovanje« kot leksikalni različi »prištevnost« ter »odgovornost«. (op. prev.)

bjekt, ki je tvorec [Urheber]³ svojih dejanj, za katere mora kot tvorec nujno prevzeti odgovornost vpricho drugih.

»Komaj v mojih odnosih z drugimi, tj. v nekem socialnem kontekstu, dosežem zavest o tem, da sem tvorec svojih dejanj v svetu in, rečeno bolj splošno, tvorec svojih miselnih aktov. Če nekdo vpraša: »Kdo je to storil?« vstanem ter odgovorim: »Jaz sem bil«. Odgovor: Odgovornost (Réponse: Responsabilité). Biti odgovoren pomeni biti pripravljen odgovoriti na takšno vprašanje.« (Ricoeur; 1950; 55).

Drugi je torej ta, ki mi daje povod, da se zavem odgovornosti za svoja lastna dejanja ter jo razkrijem [der Zurechnung meiner eigenen Handlungen bewusst zu werden und sie zu enthüllen]. Ta biti-skupaj z drugim [Zusammensein mit dem Anderen] pa lahko prav tako vodi v skupni dremež. Kot primer podaja Ricoeur Heideggrov »se«.⁴ »Se« je/(ni) nihče oz. množica, v kateri lahko vsakdo ponikne, da bi se izmaknil odgovornosti. Zato je »jaz«, ki svoja dejanja zavestno jemlje nase, nasprotje tega »se«. Preko te zavesti ali občutka odgovornosti, kot to imenuje Ricoeur, nam postane jasno, da se ne moremo uveljavljati *na robu* svojih dejanj, temveč se udeležamo komaj, kadar se povsem angažiramo:

»V momentu angažmaja občutek odgovornosti vodi k najvišji stopnji samouveljavljanja in k najodločnejši izvršitvi moči nad nekim delom realnega, za katerega je pristojno sebstvo. Vsebuje dvojni poudarek, sebstva in projekta. Odgovorno bitje je pripravljeno odgovarjati za svoja dejanja, saj postavi enačenje volje [die Gleichung des Willens]: »Jaz sem to dejanje.« (prav tam, 57)

Vsako dejanje mora biti tedaj moč dodeliti nekemu nosilcu odločitve, za katerega je zagotovljeno, da se je odločil prostovoljno. A kako lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj se je odločil tako in ne drugače? Ricoeurjev odgovor je, da se odločitve sprejmejo na podlagi motivov in vrednot, ki nas pripravijo do odločitve, ne da bi nas silili. Pri tem izhaja iz pred-refleksivnega delovanja, ki je podobno Sartrovemu pred-refleksivnemu cogitu. V pred-refleksivnem namernem delovanju motivi učinkujejo, ne da bi eksplicitno razmišljali o njih ali sebi kot tvorcu dejanj. Nasprotno pa se moralna dejanja izvršijo v nekem vrednostnem obzorju, kjer se z vrednotenjem nereflektiranega tvorijo sodbe.

»V dani situaciji iščem pomoč in ponavadi jo najdem v totaliteti dotlej še neizkoriščenih vrednot, ki v teku debate z menoj samim v tej situaciji pokažejo svojo motivacijsko moč. Vse druge vrednote delujejo, kot bi pripadale neki delni situaciji (...) A v

3 Lahko tudi: izvor, povzročitelj. (op. prev.)

4 Glej: Martin Heidegger, Bit in čas, Slovenska matica, Ljubljana 1997; paragraf 27 (str. 180–185) (op. prev.)

velikih krizah, ob preizkušnji, ali vpricho neke situacije, ki omaje moje dokončne utemeljitve pričnem preizpraševati svoje fiksne predstave. Vse je spremenjeno (...) Poslednje vrednote so se izkazale za nekaj, kar na nič več ne napotuje.« (prav tam, 72)

Kar hoče Ricœur s tem primerom pokazati, je, da ni nikakršnih absolutnih, večnih in univerzalnih vrednot, nobenih platonskih idej ali bitnosti, ki da se nam razodevajo v čisti intuiciji. Misel, da svojih odločitev ne morem utemeljiti, lahko vodi do obupa in strahu pred brezdanjostjo, Ricœur opozori, da tega strahu ni mogoče razrešiti refleksivno, kajti vsak poskus dokončne utemeljitve je obsojen na neuspeh. Motivi in vrednote so emocionalno pogojeni ter skrivajo globok paradoks. Niso absolutni produkt zgodovine, prav tako niso izumljeni, temveč pripoznani, pozdravljeni, odkriti, a to le, kolikor premoremo sposobnost izumljati zgodbe (prav tam, 72).

Vrednote – tako Ricœur – se vzpnejo iz temnega, nejasnega in nedoločenega temelja, temelja nereflektirane volje ter samohotnega, ki je povezano z nagoni, kot so lakota, žeja ipd. Vrednote sicer motivirajo naša dejanja, a se obenem izrazijo komaj z dejanjem, preko katerega postanejo objekti etičnega (o)vrednotenja. Trden obstoj dobijo le s krožnim gibanjem etične refleksije in dejanjem ter propadejo, čim se ta krogotok prekine. Neodgovorno dejanje se od brezciljnega ali nepremišljenega početja razlikuje zaradi t. i. »maziljenja sveta«, tj. zaradi aksiološke legitimacije. Ta je v tem, da mi je s strani skupnosti dodeljena neka naloga (*une mission*), za katero sem zadolžen in pred katero sem odgovoren. Torej sem »odgovoren pred ...« skupnostjo, ki me je zadolžila nekaj storiti in »v tem upravičenju odgovornosti leži načelna možnost neke sodbe o mojem dejanju, neke graje, nekega neodobravanja, na kratko, neke sankcije.« (prav tam, 79)

Ricœurjeva analiza odločitve tedaj implicira tri momente: projekt dejanja, njegovo pripisljivost delujočemu subjektu kot odgovornemu tvorcu tega projekta, in nenazadnje tudi motivacijo subjekta s pomočjo čisto določenih vrednot, ki projekt kot tak sploh upravičijo.

V svojem spisu: *Liberté: responsabilité et décision* iz leta 1968 Ricœur problematike odgovornosti ne nahaja več na ravni problematike odločitve, temveč jo prestavi na raven problematike svobode. Sedaj poudarja nujnost, da se koncept odločitve, odgovornosti ter svobode, ki se zde na prvi pogled različni, sklene v skupno semantično enotnost. To kajpak ni preprosto, saj se nahajajo na treh različnih ravneh filozofskega diskurza. Koncept odločitve se nahaja na ravni filozofske psihologije oz. fenomenologije. Temu ustrezajo klasični opisi subjektivne zmožnosti, ki so jo imenovali *liberum arbitrium* oz. samovoljnost. Koncept odgovornosti se nahaja na ravni etične in politične filozofije ter se ukvarja z vprašanji povezano-

sti ter skladnosti individualne in obče volje. Koncept svobode pa se nasprotno nahaja na ontološki ravni in napotuje na vprašanje po konstituciji človeške biti: kako naj bo konstituiran človek, da bo lahko psihološki in moralni tvorec svojih dejanj? (Ricœur; 1968: 155)

S tem Ricœur problem odgovornosti prenese na raven »objektivne volje« in sledeč Heglu poda tri pogoje, ki karakterizirajo odgovornost kot objektivno voljo.

Prvi pogoj je pogodba, ki eno voljo poveže z drugo. Ta podvojitve volje vsebuje neko novo navezavo, ki je ni mogoče izpeljati iz razmerja med izbiro in motivi. Tukaj pride do izmenjave, ki predpostavlja neke vrste vzajemno pripoznanje obeh volj, s čimer jaz postane objektivni.

Drugi pogoj je samozamejitev subjektivne volje, ki se prelevi v objektivno voljo s tem, da se podvrže neki normi ali zakonu. Rečeno s Kantom bi bila odgovorna volja tista, ki upravičenje najde v univerzalnosti svoje maksime. A po Ricœurju Kantu ne moremo slediti do konca, še posebej ne takrat, ko dolžnost odcepi od zadovoljstva in sreče, kajti »neko primerno dejanje, ki ne najde razloga za zadovoljstvo, tudi ne more biti delo volje [t.j. nekaj hotenega] v celovitem smislu.« (prav tam, 160)

Tretji pogoj je skupnost, tj. zakoreninjenost v določenih socialnih in ekonomskih grupacijah, v družini, državi itd., v katerih se volja realizira. Ta pogoj tvori kulminacijsko točko diskurza o odgovornosti, pri čemer Ricœur zavrže heglovsko istovetenje države ter realizirane svobode.

Nazadnje Ricœur pokaže, da je pretenzije ter razvoj diskurza o odgovornosti moč zares razumeti zgolj iz dialektičnega gibanja oz. iz prehoda subjektivne volje, ki je predmet fenomenologije, v objektivno voljo, ki se jo obravnava v dialektiki.

2. Semantična razjasnitev

O političnih in pravnih dimenzijah odgovornosti

Spis *«Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique»* iz leta 1995 brez dvoma predstavlja Ricœurjevo najbolj obširno raziskavo pojma odgovornosti. Ricœur poudari, da je bilo njegovo zanimanje za problem odgovornosti motivirano s kompleksnostjo in večumnostjo vsakdanje rabe izraza »odgovornost«, ki da mu je delovala precej zmedeno:

»Pridevnik »odgovoren« terja številne dopolnitve: odgovorni ste za posledice svojih dejanj, a tudi za druge (ljudi) [die Anderen], za katere skrbite ali ste zanje zadolženi. (...) Nemara ste odgovorni za vse in vsako [für alles und alle]. V vseh teh primerih nejasne rabe [pojma odgovornosti] obstoji nek napotek na dolžnost (*obligation*): to pomeni, da je treba izpolniti določene naloge, vzeti nase določena bremena ter se držati določenih angažmajev (Ricœur: 1995, 42)

Razlog za različne interpretacije besede »odgovornost« je tudi polizemija glagola »odgovarjati«; ne gre zgolj za biti-odgovoren-za (*répondre de*), temveč tudi za odgovoriti-na (*répondre à*) neko vprašanje, nek klic itd. Ricœur predlaga, da se razjasnitve pojma odgovornosti ne lotimo preko semantike glagola »odgovarjati«, temveč preko glagola »pripisovati« (*imputer*).

»Pripisati [zurechnen] pomeni, po naših najboljših slovarjih, nekomu pripisati neko grajevredno dejanje, neko napako, to pomeni soočiti neko dejanje s predhodno dolžnostjo ali prepovedjo, ki jo je to dejanje prekršilo. Predlagana definicija pokaže, kako iz dolžnosti ali prepovedi nekega dejanja (...) sodba o pripisu vodi do sodbe povračila, ki implicira dolžnost poravnave ali utrpevanje kazni. A gibanje, ki orientira sodbo pripisa vse tja do povračila, ne bi smelo pozabiti nasprotnega gibanja, ki povračilo (*rétribution*) vodi nazaj k pripisovanju [Zuschreibung] (*attribution*) nekega dejanja tvorcu.« (prav tam, 44)

112

Metafora računa [Rechnung] v pripisovanju [Zurechnung], tj. »eine Handlung in Rechnung zu stellen«, ⁵ je – tako Ricœur – zanimiva, kolikor latinski glagol *putare* implicira kalkuliranje (*comput*) in je tako blizu ideji vodenja računa z dvema poljema: prihodki in izdatki, pozitivna in negativna bilanca, dolгови in zasluge, ki jih lahko v moralni interpretaciji prikažemo kot dobra in slaba dejanja, kreposti in pregrehe. Tako prispemo do juridičnega koncepta odgovornosti, za katerega je značilen premik od pripisovanja k povračilu, tj. k dolžnosti poravnave ali utrpenju kazni. V civilnem pravu – poudarja Ricœur – je še zmeraj govora o krivdi, ker se le-to noče odpovedati naslednjim trem aspektom: prvič, da je sploh bilo storjeno kaznivo dejanje; drugič, da je storilec poznal zakon, tretjič, da je bil gospodar svojih dejanj in bi torej lahko bil ravnal drugače. Pravno razumevanje odgovornosti pa se v nadalje razvije tako, da se poslej poudarek iz storilca škode premesti na žrtev, ki zahteva odškodnino. Šlo je celo tako daleč, da se predvidi odškodnino tudi, kadar se storilca/krivca sploh ne da določiti. Tako nastane ideja »odgovornosti brez krivde«. ⁶ Na razvoj tega »proč od krivde« bi lahko gledali kot na nekaj pozitivnega, vendar ima tudi negativne posledice: vse bolj, kot se je na-

⁵ Besedna igra; prevod bi se glasil nekako takole: zaračunati dejanje. (op. prev.)

⁶ V pravni terminologiji se temu pravi »objektivna odgovornost«, tj. odgovornost ne glede na krivdo. (op. prev.)

mreč razširjalo sfero tveganj, tem bolj je postalo nujno najti odgovorne, tj. tiste, ki so zadolženi za odškodnino. Zaščita pred tveganji, ki je bila sprva mišljena kot solidarnost z žrtvami, je pričela bolj in bolj preraščati v iskanje varnostnih ukrepov. S tem pa se problematiko odločitve nadomesti s problematiko usode, torej z natančnim nasprotjem odgovornosti, saj »usoda ni nihče, odgovornost pa nasprotno je nekdo« (prav tam, 60) Vprašanje, v kolikšni meri se da kazni ločiti od krivde, pa ostane – po Ricœurju – odprto.

Konkretni izraz te problematike je primer »*Afera okužene krvi*»⁷, na obravnavi katere je leta 1999 pričal tudi Ricœur. Izjava bivše ministrice za socialne zadeve, da je »odgovorna, a ne kriva«, je sprožila tako silovite diskusije, da so naposled poklicali Ricœurja, ki bi naj to izjavo interpretiral. To priložnost je le-ta izkoristil ne toliko za to, da bi razložil svoj koncept odgovornosti, temveč bolj za strastni zagovor nove politične zavesti ter novega političnega reda.

Ricœur je poudaril, da ni ne politik ne pravnik, temveč zgolj reflektirajoči občan, ki se še posebej zanima za postopke odločanja v »nejasnih situacijah« (Ricœur, 2001;289). Potem predlaga delovno definicijo odgovornosti, ki sestoji iz treh stavkov:

1. »Imam se za odgovornega za svoja dejanja.« To pomeni, da sem nosilec svojih dejanj in kot prišteven [zurechnungsfähig] zanje odgovarjam.
2. »Pripravljen sem odgovarjati pred usposobljeno instanco, ki od mene [za moja dejanja] zahteva prevzem odgovornosti [Rechenschaft]. To pomeni, da obstaja poleg mene še nekdo, pred katerim se moram upravičiti; kateremu sem dolžan odgovarjati [dem ich Rechenschaft schuldig bin].
3. »Dolžan sem jamčiti za zakonito delovanje zasebnih in javnih institucij.« Ta tretji moment dobi po Ricœurju centralni pomen, ko se nekdo uradno znajde v položaju politične moči. Takrat mora, pred neko določeno instanco, odgovarjati tudi za dejanja podrejenih. Tako se horizontalni odgovornosti pridruži še ena vertikalna, ki je hierarhično pogojena.

7 Primer z AIDS-om okužene krvi velja za enega najbolj zapletenih in dolgotrajnih v zgodovini francoske pravne prakse. V začetku leta 1985 so odkrili anomalije v imunskem sistemu homofilov, ki so se podvrgli transfuziji krvi francoskih darovalcev. Ko je že bilo znano, da lahko pride do okužbe z AIDS-om tudi s transfuzijo, je francoska vlada odlašala z zakonom o HIV-testih, ki je postal pravnomočen komaj s prvim avgustom 1985. Razlog za to je bilo dejstvo, da francoski testi še niso bili dokončani, ameriški pa so predstavljal konkurenco. To odlašanje ter preprečevanje poznanih ukrepov za deaktiviranje virusa, sta bila povoda za prve tožbe 1988; leta 1991 se je sojenje začelo in bilo trikrat ponovno obnovljeno, dokler se ni naposled končalo leta 2004 (več k temu: Froguel, Smadja, 1999).

Ricœur nato pravi, da izjava bivše ministrice vsebuje opredelitev k odgovornosti v smislu prve točke, tj. v smislu vprašanja o pripisovanju/prištevnosti [Zurechnung]. Druga točka, tj. »odgovarjati-pred« pa da bi naj bila vodila do velikih sporekanj med pravniki, politiki in novinarji, kajti ni bilo prav jasno, komu smo dolžni odgovarjati, za kaj nas sploh lahko naredijo odgovorne, ter kako daleč sega ter bi morala segati odgovornost. V politiki bi lahko obsodba neke osebe pomenila njeno »politično smrt«; če pa je pravno obsojena, pa bi to lahko peljalo do izgube svobode ter k javni sramoti. V mnogih primerih pa – tako Ricœur – je težko presoditi storjeno napako. Pravno gledano je napaka individualna in tako povezana s sankcijami. Politično gledano pa je to veliko težje ugotoviti, kajti namesto, da bi bili kriteriji predhodno določeni in potrjeni, postanejo komaj po obtožbi predmet raziskave ter procesa odgovarjanja.

Ricœur opozarja predvsem na nejasnosti v oziru na instanco, pred katero je treba odgovarjati. Pravno gledano je jasno: to je sodišče. Politično pa to ni povsem nedvoumno, četudi bi po njegovem mnenju v parlamentarni demokraciji to moral biti parlament s svojo preiskovalno komisijo. In če v parlamentu še ni primernih instanc, potlej jih pač moramo iznajti. Primer okužbe krvi – opozarja Ricœur – gre nazaj v leto 1985, a je bil znova obnovljen komaj s pomočjo medijev leta 1991 ter tako pristal na sodišču, namesto da bi o tem že od vsega začetka razpravljali v parlamentu, z namenom, da se ustvari upravni organ ter prične s preiskavo. Ricœur vidi v tem globok politični problem: s tem, ko se je politično dimenzijo odgovornosti prepustilo sodišču, je bilo preprečeno, da bi se problema lotili politično. Široko polje pomanjkljivosti ter krivde kot posledice slabega vodstva vlade pa ostane pri tem pravno-kazenskem postopku netematizirano. Ricœur tako poziva k temu, da se naj vse, kar se zgodi zavoljo administrativne pomote, obravnava politično, ne pa pravno-zakonsko. To ne pomeni, da bi jo naj politiki, ko storijo zločin, odnesli brez kazni. A kazenski postopki bi morali biti po njegovem mnenju zastavljeni na ravni velikih zločinov, tj. dekaloga, ne pa na ravni napak vlade (prav tam, 293). Težave povezane z odločitvami ter odgovornostmi vladajočih bi sicer morali podvreči bolj natančni analizi, a najprej je potrebno ustvariti zavest, da manjka političnih instanc, pred katerimi bi naj odgovarjali vladajoči.

»Vse moje pripombe h konfliktom kompetenc, logike, upravnih vodenj, simbolnih referenc služijo le zaostritvi vprašanja o naši politični kulturi, ki mi ne da miru, namreč: katera politična instanca je pripravljena zahtevati ter sprejeti odgovornost za politično? To vprašanje puščam odprto ter si zamišljam (...) neko instanco, ki se ukvarja s protislovnimi debatami, katerih cilj je opozarjanje na disfunkcije in korektura teh disfunkcij, ki jih povzroča slabo vodstvo vlade. Ta instanca bi bila kot neke vrste civilno sodišče za civilno prebivalstvo, ki bi poučevalo vrednote razsvetljenstva, namreč: javnost proti neprosojnosti, urnost pro-

ti zavlačevanju, in predvsem naravnost k prihodnosti proti ždenju v preteklosti, ki nikdar ne preteče. (prav tam, 296)

Ricœur zaključi svoj pledoajé z opozorilom na odgovornost do žrtev. Ta bi naj tičala prvič v tem, da *prisluhnemo* njihovim tožbam ter trpljenju; drugič, v poskusu razumevanja, ki ga zahtevajo; in tretjič, nuditi jim pravično odškodnino. A vendar poudari, da vsi ti politični in pravni ukrepi ne morejo nikdar voditi k nezmotljivim odločitvam ali celo k popolnim poravnavam, kajti zmeraj bo preostalo nekaj nepopravljivega v oziru na prizadeto trpljenje.

3. Obljuba

Etična dimenzija odgovornosti

V pogovoru z Jean-Cristophom Aeschlimannom Ricœur opomni, da v nasprotju z Levinasom odgovornosti v etičnem smislu ne razume zgolj iz klica drugega, ki nas poziva k odgovornosti, temveč iz recipročnosti in še posebej iz koncepta obljube (Ricœur 1994; 24). V govoru ter delovanju imamo zmeraj opravka z neko interakcijo, ki se odvija med dvema ali več osebami. Ta interakcija implicira angažma, prevzete neke misije, ki je povezana z obljubo. Povedano drugače, vsaka *promissio* je *missio* (Ricœur 1969; 403).

»Biti odgovoren – poudarja Ricœur – v tem smislu ne pomeni zgolj označiti samega sebe kot tvorca storjenega dejanja, temveč tudi kot bitje, ki se zaveže neki učinkovitosti, pri čemer je zvestoba dani besedi podvržena preizkušnji.« (Ricœur 1994: 30–31)

Ricœur v *Soi-meme comme un autre* obljubo opiše kot diskurzivni akt, kjer se nekdo zaveže k temu, da v določenih okoliščinah nekaj stori za nekoga drugega. (Ricœur 1990; 309). A to ne pojasni moralnega problema, zakaj bi naj obljubo držali. Komaj koncept zvestobe (*fidélité*) Gabriela Marcela, razumljen kot disponibilnost, kot nek »odgovoriti na« klic, prošnjo drugega, daje ključ za moralno pojasnitev obljube. Načelo zvestobe razkrije neko določeno recipročnost med moralnimi subjekti: »Jaz pričakujem od tebe«, mi pravi drugi, »da boš držal besedo«; odvrnem ti: »Lahko računaš name« (prav tam, 312). Jean Greisch interpretira ta jedrnat dialog kot izraz Nietzschejeve označitve človeka kot tistega bitja, ki ima sposobnost dajanja obljub. (Greisch 2001; 372). Menim, da ima več teže Marcelova dialektika izdaje ter zvestobe. Kajti tukaj ne gre tako zelo za neko sposobnost kot za držanje ali nedržanje obljube:

»Kajti ne držati obljube pomeni, da hkrati izdamo tako pričakovanje drugega kot tudi institucijo, ki posreduje zaupanje med govorečimi subjekti. (...) Možnost teh konfliktov je vsebovana v strukturi recipročnosti obljube. Če je zvestoba v tem, da izpolnim pričakovanje drugega, ki računa name, potem je to pričakovanje treba vzeti kot merilo za uporabo moralnih pravil. (Ricoeur 1990: 312)

Rečeno drugače, Ricoeurjev koncept recipročnosti v aktu odgovornosti povezuje Marcelove in Levinasove zastavitve. A Ricoeur te zastavitve razširi s preinterpretacijo drugega v navezavi na delo Hansa Jonasa *Das Prinzip der Verantwortung*. Vprašanje namreč je, kdo je ta drugi, ki mu dajem obljubo? *Pred kom in za koga* smo odgovorni v moralnem smislu? Pri Marcelu in Levinasu gre za sočloveka, s katerim se srečam iz oči v oči, kot tudi za »absolutni ti« (*le Toi absolu*) v podobi božanske transcendence. Ricoeur pa z Jonasom nasprotno artikulira nekega čisto določenega drugega: ranljivega, slabotnega, krhkega. Kajti, če je odgovornost nujna, potem zato, ker so ljudje in svet ranljivi. Ricoeur v tem smislu poudari, da se resnična odgovornost izvaja zgolj tam, kjer nam je zaupano nekaj ranljivega.

»Odgovoren sem, na primer, za otroka. Beseda »odgovoren« tukaj označuje nekaj zelo specifičnega: nujno je, da mi je bil nekdo ali nekaj zaupano, da sem lahko odgovoren. Nekaj ali nekdo je pod mojim nadzorom ter varstvom. Model starševske odgovornosti je eksemplaričen. Otrok, za katerega varstvo sem zadolžen, je slabotno bitje in moja odgovornost je v tem, da zanj skrbim do polnoletnosti, da bo naposled lahko sam odgovoren ter zmožen prevzeti odgovornost za nekoga drugega. (Ricoeur 1994: 25)

A odgovorni nismo le za eksistirajoče soljudi, s katerimi se srečujemo »iz oči v oči«, temveč tudi za tiste, ki jih nikdar ne bomo srečali. Na tem mestu je poučen Ricoeurjev koncept »chaqun«, vsakdo, s katerim imam opravka le posredno, preko institucij. (Raynova 2003: 674; prim. Ricoeur, Raynova 2004: 89) Tako tudi v primeru okužene krvi: ministrica za socialne zadeve ter drugi funkcionarji niso osebno poznali z aidsom okuženih žrtev; a vendarle so bili zanje odgovorni preko funkcije, ki so jo izvajali. Sledeč Jonasu Ricoeur pokaže v kolikšni meri smo zadolženi v odnosu do drugih, ki *še ne* eksistirajo:

»Po tem avtorju [Hans Jonasu] smo zadolženi za prihodnost človeštva, ki zdaleč presega omejeni horizont predvidljivih posledic nekega storjenega dejanja; to, za kar se zavzema v smislu te daljne prihodnosti, je nadaljnji razvoj človeške zgodovine. Tukaj Jonas odkrije nov imperativ, ki ga formulira tako: »Deluj tako, da bo lahko človeštvo tudi po tebi živelo tako dolgo kot le more.« Ta imperativ je nov v oziru na spoštovanje osebe, v smislu, da presega etiko bližine, ki gradi na recipročnosti. (Ricoeur 1991: 282–283)

A vendar – poudarja Ricœur – moramo biti pazljivi, da ta razširitev odgovornosti ne gre predaleč, da se ne razširi v neskončnost (prav tam, 68). A tudi posledice dejanj v tehnološki dobi je potrebno vzeti zares.

Kakšne zaključke bi lahko potegnili iz te analize?

Ricœurjeva razlaga odgovornosti nam pokaže predvsem, da je odgovornost treba misliti časovno. Če privzamemo odgovornost v smislu pripisovanja [Zurechnung], je jasno, da gre za postopek, s katerim je subjekt identificiran kot tvorec nekega dejanja. Ta identifikacija se ravna po preteklosti, tj. po že storjenem dejanju, ki je ugotovljeno s strani pravne, politične ter moralne instance, in za katerega mora storilec odgovarjati pred taisto instanco. Ta koncept pripisovanja se razširi s tem, ko odgovornost tematiziramo v kontekstu nevarnosti tehnološke dobe ter jo povežemo s posledicami dejanj za bodoče generacije. Ker pa se pripisovanje vselej nanaša na ta ali oni moment dejanja, ki se ob tem, ko je ugotovljen, že nahaja v preteklosti, a je vendar sedanjí v trenutku izvajanja, Ricœur poudarek polaga na sedanjost odgovornosti, ki jo moramo nositi.

Aspekta pripisovanja/prištevnosti ter obljube naposled omogočata definirati odgovornost kot voljo, da se moralno, politično ali pravno za nekaj zavzamemo s tem, ko komu obljubimo, da mu bomo stali ob strani ter odgovarjali za njegova dejanja pred njim ali/in ustrezno instanco.

Ricœurjevo pojmovanje odgovornosti je brez dvoma eno izmed bolj kompleksnih tako v fenomenološki tradiciji kot tudi v filozofiji 20. stoletja nasploh. Vendar bi za zaključek opozorila še na dve točki, ki se mi zdita diskutabilni.

Prva točka zadeva vprašanje, v kolikšni meri je nujno, da povežemo odgovornost z obljubo? Mar bi ne bilo mogoče delovati odgovorno, ne da bi se s tem spustili v angažma ali dajali obljube?

Ricœur upravičeno poudari, da lahko v primeru neizpolnjene obljube nekoga na podlagi prištevnosti označimo za neodgovornega, iz česar sledi, da pač ne gre dajati lahkomišelnih ter nemogočih obljub. S tem pa problem neodgovornosti še zdaleč ni pojasnjen. Vse bolj napotuje na določene lastnosti delujočega, npr. nemarnost, ali na motive, kot so zavestno varanje, laž, ali pa na zunanje, od njega neodvisne razloge, kot so nepredvidljive in nezaobidljive ovire. Na podlagi konkretnih okoliščin in motivov nedržanja obljube se v etičnem ali/in pravnem načrtu določi obseg prestopka in posledično temu primerna sankcija ali oprostitev.

Slaba izkušnja z neodgovornimi obljubami pa ne izključuje nujno nasprotnega izkustva – odgovorno dejanje brez obljube kot npr. predana pomoč v odnosu do slabotnih in bolnih, ki se jim nekdo spontano posveti, na da bi ga bili za to prosili. (glej: Mother Theresa of Calcuta 1987 in 1993). Zato je zame obžalovanja vredno, da je Ricœur v svojem poznem delu, predvsem njegovi »mali etiki« *Soi-meme comme un autre*, opustil pojem usmiljenja (*charité*) ter ga nadomestil s pojmom skrbi (*sollicitude*). Skrb je brez dvoma nepogrešljiva etična kategorija. A vendarle nakazuje neko dialoško strukturo, ki jo Ricœur definira kot »vzajemno izmenjavo samovrednotenja« (Ricœur 1990; 268–269). Usmiljenje pa nasprotno sloni na nesebičnem dejanju, ki ne temelji na recipročnosti. Da koncept skrbi tudi v oziru na koncept odgovornosti ne zadošča, je razvidno iz dejstva, da poskuša Ricœur to kategorijo razširiti s pojmi kot so velikodušnost, obzirnost, sočutje (prav tam, 269). Seveda lahko odgovornost za drugega prevzamemo tudi brez sočutja in solidarnosti, iz golega občutja dolžnosti; vendar gre za neko drugo voljo. Kajti razlika je, če nekaj hočem *iz vsega srca* ali če svojo voljo podredim tistemu »charge« v smislu nekega *bremena*. Mladi Ricœur je to zelo dobro vedel, ko je argumentiral proti Kantovi morali dolžnosti. Kar je kasneje spregledal, ko je opustil pojma usmiljenja ter bližnjega, ki sta bila v njegovem zgodnjem delu ponazorjena s podobo *Samaritians* (Ricœur 1955, 100–102), neznanega tujca kot dobrotnika, je to, da lahko ravnam odgovorno, ne da bi dajal obljube – nesebično in brez pričakovanja plačila.

118

Druga točka, ki je za nas še pomembnejša, zadeva vprašanje, ali je moč administrativne pomote ter napake vlade obravnavati zgolj na ravni političnega. Ricœur, v primeru okužene krvi, povsem pravilno artikulira in obtoži pomanjkanje politične debate o odgovornosti vladajočih in upravičeno terjaja razjasnitev kriterijev za določitev politične odgovornosti kot tudi ustanavljanje parlamentarnih in izvenparlamentarnih nadzornih organov. Toda, v kolikšni meri je upravičeno terjati, da se administrativne napake obravnava zgolj politično in ne pravno-kazensko?

Razvoj afere z okuženo krvjo po letu 1991, po mojem mnenju, pokaže, da je Ricœur v tem primeru podcenjeval določene vidike problematike odgovornosti. Na primer, čeprav so prejeli odškodnino, so žrtve ostale nezadovoljne vpricho dejstva, da sta bila obsojena le dva zdravnika ter le eden od 30 obtoženih ministrov (glej: Pracontal 2003). Iz tega razloga je bilo sojenje trikrat ponovno začeto, dokler ni bilo leta 2003 dokončno zaključeno. Ricœurjeva zahteva, naj se sojenje zaključi ter nadaljuje v sferi političnega, spregleda nujnost reform pravnega sistema kot tudi reform na področju zdravstva. Dodajmo še, da Ricœur ni bil edini, ki je zastopal to stališče; tudi filozofinja Blandine Kriegel ter profesor prava Olivier Beaud sta bila mnenja, da političnih dejanj ne gre kriminalizirati, saj bi to

vodilo do pollašćanja parlamentarne moči s strani prava, pri čemer bi ostali nerešeni problemi politične odgovornosti in socialne disfunkcije. (prim. Kriegel 1999 in Beaud 1999). Lahko si sicer prihranimo vprašanje, ali je treba »velike zločine« meriti ob dekalogu ali če gre pri desetih zapovedih res za velike zločine, a ne moremo se izmakniti vprašanju, ali veljajo napake vlade zares že od vsega začetka, tj. a priori za »majhne« in torej ne podležejo nikakršnemu kazenskemu postopku. Če je res npr. da je Michel Garreta, bivši direktor nacionalnega centra za transfuzijo krvi, zagrešil napako ali celo goljufijo zastran kakovosti zdravstvenih produktov, ali da je Edmond Herve, nekdanji državni sekretar za zdravstvene zadeve, nehote povzročil smrt ljudi, se potlej vprašamo, zakaj bi odgovarjali zgolj pred politično instanco in ne tudi pred sodiščem.

Po mojem mnenju sta bila ravno nadaljevanje in dolgotrajnost afere okužene krvi tista, ki sta v Franciji omogočila izboljšanje zakonskih uredb z bolj natančno pravno in etično- -medicinsko določitvijo odgovornosti. Novi *code penal* iz leta 2000 je bil dopolnjen z več členi, ki bolj natančno določajo pravne posledice v različnih primerih, kot npr. spravljanje neke osebe v nevarnost (čl. 121–3 in 223–1), zastrupitve (čl. 221–5), nehotena poškodba (čl. 222–19 in 222–20), nehotena povzročitev smrti (221–6), ter ki omogočajo žrtvam, da vložijo tožbo. Da bomo v bodoče tovrstne težave boljše obvladovali in zares prevzeli odgovornost za človeštvo 21. stoletja, se debate in pojasnitve odgovornosti posameznikov in upravnikov in posledično, če je potrebno, popravki obstoječe zakonodaje, ne bi smeli odvijati zgolj na enem področju, temveč vzporedno na več ravneh (politika, pravo, medicina, etika, aksiologija itd.)

Prevedel Marko Bratina

Literatura

- Beaud, Olivier (1999): *Le sang contaminé*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Froguel, Philippe/Smadja, Catherine (1999): »Sur fond de rivalité franco-américaine, les dessous de l'affaire du sang contaminé«. V: *Le Monde diplomatique*, 1 février.
- Greisch, Jean (2001): »Promesse et responsabilité«. V: J. Greisch (ed.), *Paul Ricœur, l'itinéraire du sens*, Paris: Jérôme Millos, 360–371.
- Kriegel, Blandine (1999): *Le sang, la justice, la politique*, Paris: Plon.
- Lévinas, Emmanuel (1961): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marcel, Gabriel (1927): *Journal métaphysique 191–1923*, Paris: Gallimard.
- Marcel, Gabriel (1935): *Etre et avoir*, Paris: Aubier.
- Marcel, Gabriel (1940): *Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard.
- Mother Theresa of Calcutta (1987): *Heart of Joy. The Transforming Power of Self-Giving*, ed. by J. L. Gonzales-Balado, Ann Arbor, Michigan: Servant Books.

- Mother Theresa of Calcutta (1993): *My Life for the Poor*, ed. by J. L. Gonzales-Balado, J. N. Playfoot, New York: Ballantine Books.
- Pracontal, Michel de (2003): »Sang contaminé: le crash judiciaire«. V: *Le Nouvel Observateur*, 26 juin.
- Raynova, Yvanka B. (2003): »All That Gives Us To Think. Conversations with Paul Ricœur«. V: *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, ed. by V. A. Wicinski, Toronto: Hermeneutic Press, 670–696.
- Ricœur, Paul (1950): *Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1955): *Histoire et vérité*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1968): »Liberté: responsabilité et décision«. V: *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien : 2–9 September 1968*, ed. by L. Gabriel, Bd. I, Herder: Wien: Herder, 155–165.
- Ricœur, Paul (1969) : *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1986): *Du texte à l'action*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1986b): »Husserl et le sens de l'histoire«. V: P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin.
- Ricœur, Paul (1986c): »Ce qui me préoccupe depuis trente ans«. V: *Esprit*, 8–9, août–septembre, 227–242.
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1991): *Lectures 1. Autour du politique*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1994): »Entretien. Propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann«. V: J.-C. Aeschlimann (Hg.), *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur*, Boudry-Neuchâtel: Editions de la Baconnière.
- Ricœur, Paul (1995): »Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique«. V: P. Ricœur, *Le Juste*, Paris : Seuil, 41–69.
- Ricœur, Paul (1995b): *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2001): »Citation à témoin: la malgouvernance«. V: P. Riders., *Le juste 2*, Paris: Seuil, 289–297.
- Ricœur, Paul, Raynova, Yvanka B. (2004): »Der Philosoph und sein Glaube. V: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52/1, 85–112.
- Sommer, Manfred (1997): »Husserls 'Krisis'«. V: J. Stückrath, J. Zbinden (Hg.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur*, Baden-Baden: Nomos, 25–36.
- Thoraval, A. (2000): »Sang contaminé, crimes ou délits«. V: *Le Parisien*, 15 novembre.

DRUŽBA

DRUŽBA

121

DRUŽBA

SVETOVNI ETOS IN EVROPSKA CIVILNA RELIGIJA

Izraz *civilna religija* (*la religion civil*) je v *Družbeni pogodbi* vpeljal Jean Jacques Rousseau, ga filozofsko utemeljil, obenem pa razložil od dveh drugih religij: od religije, ki ji pravi *religija človeka* (*la religion de l'homme*) in religije, ki ji pravi *klerična religija* (*la religion du Prêtre: svečeniška, duhovniška religija*).¹ V sodobno družboslovno terminologijo ga je prenesel ameriški sociolog religije Robert Bellah, ko je oblikoval sintagmo *ameriška civilna religija*, sam pa pod njegovim vplivom uvajam sintagmo *evropska civilna religija*. Ti specifični oznaki že nakazujeta, da v nasprotju z *religijo človeka*, ki pri Rousseauju označuje to, čemur danes pravimo *svetovni etos*, ena sama, recimo, globalna civilna religija, ne obstaja, vsaj za zdaj še ne, marveč vlada na svetu več civilnih religij.

1. Pojma civilne religije in klerične religije

Civilne religije obstajajo le v pluralu. Vendar pa niso več omejene na posamične (nacionalne) države; v svojih formulacijah niso več vezane zgolj na ustave te ali one države, temveč so se s povezovanjem držav začele širiti, tako da je evropska civilna religija tista religija, ki je omogočila nastanek Evropske unije, hkrati pa je,

¹ Podrobnejšo analizo razmerja med temi tremi »religijami« sem podal v razpravi *Civilna družba, pravna država in človekove pravice* v zborniku *Varstvo človekovih pravic*, iz. P. Jambrek, A. Perenič, M. Uršič, L. Bavcon, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 276-295.

vsaj v osnutku, dobila svoj obraz z njeno ustavno pogodbo. Ta bo, če bo in kadar bo ratificirana, se pravi, verificirana s strani vseh držav povezave, Evropsko unijo vzvratno duhovno utrdila in pravno potrdila njeno identiteto.

V čem pa so temeljne razlike med posameznimi civilnimi religijami, kakršna sta ameriška in evropska civilna religija? Krucialna razlika med njima izhaja iz položaja smrtne kazni v njima. Znotraj ameriške civilne religije je smrtna kazen sprejemljiva, znotraj evropske civilne religije pa nikakor ne. V 2. členu *Listine o temeljnih pravicah Evropske unije* je zapisano: »Nihče ne sme biti obsojen na smrtno kazen ali usmrčen.« Ta prepoved smrtne kazni ne pomeni le zapisa etičnega načela, marveč predstavlja njegovo uzakonjenje, tj. evropsko pravno normo. Ne pomeni le spoštovanja in uveljavitve svetosti življenja kot ene od temeljnih vrednot svetovnega etosa, marveč samo dosedanje najhujšo kazen za zločin, kakršen je umor človeka, razglša za zločinsko. Znotraj evropske civilne religije in iz nje izvirajoče ustavnosti bi bila tako sodnik, ki bi zločinca obsodil na smrtno kazen, kot rabelj, ki bi to kazen izvršil, obsojena kot zločinca. Kot zločinca zoper človeškost.

124

Kajti pravica do življenja je prva med pravicami, ki izhajajo neposredno iz človekovega dostojanstva. Drugače, vzvratno rečeno, tisto, na kar je dostojanstvo človeka najizvirnejše vezano, je prav svetost človekovega življenja. In ker svetost življenja spada med pravrednote vseh svetovnih religij, bi bilo pričakovati, da bodo tudi verske skupnosti na Slovenskem spoštovale in uveljavljale svetost življenja kot vrednoto, ki so ji absolutno zavezane. In se s tem verificirale ne samo kot spoštovalke svetovnega etosa, minimalnega skupnega etičnega imenovalca vseh svetovnih religij oz. kultur, ampak tudi kot trdne podpornice evropske civilne religije in zanesljive zagovornice evropskih ustavnopravnih norm.

To navsezadnje pomeni, da bi morale, če naj pričajo o svoji etični verodostojnosti in zavezanosti pravnemu evropejstvu, povzdigniti svoj glas zoper vsako smrtno obsodbo in zopet vsako izvršitev smrtne kazni na svetu, zlasti pa glas zoper takšno zločinsko ravnanje v deželah, ki se sklicujejo na deset svetopisemskih zapovedi, med katerimi nahajamo tudi prepoved ubijanja.

Žal ni tako. Če si izmed religij oz. cerkva, ki sledijo *Bibliji*, tokrat bliže ogledamo le katoliško versko skupnost, ki je pri nas najštevilčnejša, ne moremo mimo dejstva, da *Katekizem katoliške Cerkve* dopušča smrtno kazen. Da torej svetosti življenja v resnici nima za absolutno in brezpogojno vrednoto. Še več, da RKC operira z dvojnim merilom. Medtem ko poudarja, da sta »splav in usmrnitev otroka gnusna zločina«, zaradi česar ima formalno sodelovanje pri splavu za »velik greh«, torej v odnosu do sodelujočega zdravnika nalaga »kanonično kazen

izobčenja»², ta kazen ni zagrožena ne sodnikom ne rabljem, ki sodelujejo pri izreku oz. pri izvršitvi smrtne kazni, kaj šele politikom, ki se podpišejo pod odlok o usmrčitvi. Skratka, njihovega početja nima za »gnusni zločin«. Pa bi ga pod obnebjem svetovnega etosa in evropske civilne religije, če že ne svoje klerične religije, morala imeti. Vsakdo, ki je (bil) soudeležen pri smrti kazni, je v očeh evropske skupnosti zločinec; ne le z etičnega, ampak tudi s pravnega vidika.

2. Ameriška in evropska civilna religija

Ob navedem protislovju v enem od glavnih besedil RKC se zatorej ni treba posebej spraševati, zakaj se prav politiki iz nekaterih katoliških verskih skupnosti, npr. na Poljskem, tako glasno zavzemajo za ponovno uvedbo smrtne kazni. In se pri tem sklicujejo na ameriški zgled. Gre za podobno situacijo, kot je šlo ob ameriškem vojaškem napadu na Irak. Pokojni papež Janez Pavel II. je obsodil ta napad, toda države, ki so mu prve skočile v hrbet, so bile ravno države, ki se imajo ponavadi za najbolj katoliške: Italija, Španija pa tudi Poljska, papeževa domovina.³ Na srečo smo se jim Slovenci pridružili le deloma, saj v Irak nismo poslali svojih vojakov. Pričakujem, da bomo pri tem, namreč kot država, tudi ostali, se pravi, vztrajali kljub morebitnim ameriškim ali kakim drugim pritiskom.⁴ In upam, da

2. *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, str. 569. *Katekizem* sicer navaja, da je človeško življenje treba »spoštovati in ščititi brezpogojno« (str. 569), toda ko obenem zatrjuje, da »v skrajno težkih primerih ni izvzeta tudi smrtna kazen« (str. 567), da je v določenih pogojih torej dopustna (»Vse je odvisno od pogojev, časa in kraja.«), se giblje znotraj očitnega protislovja.

3. V intervjuju »Sind Christen bessere Politiker« (Die Zeit, 18. 08. 2005) je Rocco Buttiglione (minister za kulturo v Italiji, kandidat za ministra EU – pravosodje) na trditev, da je papež ameriški napad na Irak obsodil, odgovoril: »Ali je papež to vojno razglasil za napačno? Prej bi dejal: Papež ima za napačno vsako vojno. Toda po Katekizmu katoliške Cerkve ve, da poslednja sodba o tej vojni ne pripada njemu, temveč politikom. Papež je kot mati, ki tudi ne bi nikoli rekla: Dobro je, da je bil moj sin obsojen na smrtno kazen. Mati bi sodniku zmerom dejala: Si prepričan? Ni nobene druge možnosti? In če politik ne vidi nobene druge možnosti, da bi se uprl grozeči nevarnosti, kaj naj bi storil? Ravnati mora po lastni vesti. Sicer pa, med drugim, sploh ni res, da Italija vodi to vojno v Iraku. Svoje vojake smo poslali šele po vojni, da bi sodelovali pri obnovi in pomagali iraškemu ljudstvu.« Ob tem izmikanju in sprenevedanju se človek vpraša: Ali že papež sam tega, kar je razglasil, ni vzel povsem resno ali pa katoliki, kakršen je Buttiglione, papeža ne jemljejo resno. Buttiglione pa mimogrede pozabi še na to, da je EU odpravila smrtno kazen in da se zato nobena evropska mati ne more znajti v položaju, kakršnega prikazuje.

4. Žal smo podlegli tudi mi. Po sklepu vlade 12. jan. 2006 bomo v Irak poslali štiri vojaške inštrukterje. Pomagali naj bi stabilizirati, tudi po izjavi dr. Janeza Drnovška, destabilizirani položaj, ki so ga sicer zakrivile ZDA. Naša pomoč bo seveda brez vojaške teže, zanemarljiva; a sploh ne gre zanj kot tako, gre le za to, da s dvojno odločitvijo priznamo domnevnega gospodarja sveta tudi za svojega Gospodarja, brez izmikanj, v katera smo se zatekali doslej. Brezpogojno zavračam ta vladni sklep; ne zaradi nedvomno večje naše ogroženosti s strani teroristov, marveč zaradi naše osebne avtonomnosti in neokrnjene nacionalne suverenosti. Ta vladna odločitev namreč ne pomeni le prenosa nekaterih pristojnosti, za kar gre v razmerju do EU, temveč pomeni vstop v podložniški položaj: z njo smo postali ameriški vazali. Naše razmerje do Američanov je postalo

bodo svoje ime za takšno našo držo glasno, tj. jasno in razločno zastavile tudi verske skupnosti pri nas, skupaj s katoliško kot najmočnejšo, največjo in najvplivnejšo versko skupnostjo.

Še bolje bi bilo, če bi verske skupnosti na Slovenskem sklenile, vsaj pri sebi, da ne bodo podprle nobene okupatorske ameriške avanture več, ne tako ne drugače. Da ne bodo sprejele nobenega nasilnega izvažanja demokracije in nobenega nasilnega vmešavanja (ne trdega, militarističnega in ne mehkega, misijonarskega) zahodne civilizacije v druge svetovne civilizacije. To bi navsezadnje pomenilo dosledno spoštovanje prve pravrednote svetovnega etosa, zlatega pravila kot okvirne vrednote vseh drugih njegovih vrednot. »Ne stori drugemu tega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi.« To pravilo, ki zamenjuje in odpravlja talijansko načelo, je staro že nekaj tisočletij, vsebujejo ga sveta besedila vseh svetovnih religij, vključno z *Biblijo* (*»Svetim pismom Stare in Nove zaveze«*; v narekovajih, saj se judovska sveta besedila le z vidika krščanskih evangelijev kažejo kot starozavezna besedila). Ne vsebuje pa ga ameriška civilna religija. Narobe. Harold Bloom – ne kak levičar, marveč zelo ugleden ameriški konservativni mislec – jo v knjigi *The American Religion – The Emergence of the Post-Christian Nation* (1999) vidi in ocenjuje takole:

»Ameriška religija na sebi ni nasilje, vendar tako eno kot drugo pogosto spremlja zmešnjava, vsekakor pa je naše vedenje pogostejše kot ne nasilno vedenje. Religija jaza bo težko religija miru, kajti ameriški jaz teži k temu, da se definira z vojno proti drugosti. Če ti tvoje vedenje navsezadnje pravi, da si onstran narave, ker jo že od nekdaj presegaš, potem te tvoja naravna dejanja ne morejo omadeževati. Nič čudnega torej, če odrešenje, ko je enkrat doseženo, ne more več odpasti od ameriškega Vernika, ne glede na to, kaj dela. Mi izvažamo svojo kulturo, nizko in visoko, in vedno bolj izvažamo tudi ameriško Religijo. Če se izkaže, da je imel Woodrow Wilson prav in nam je namenjeno, da bomo vodilni duh narodov sveta, bo enaindvajseto stoletje zaznamovano z vseobsegajočo vrnitvijo k verskim vojnām.«⁵

podobno nekdanjemu razmerju do Bavarcev: takrat je šlo za pokristjanjevanje, danes pa gre za amerikaniziranje, vključujoče ameriško civilno religijo. Teza, da moramo sodelovati pri okupaciji Iraka zaradi odprave »negativnih posledic ameriškega vojaškega posega« (Matej Makarovič: »Globalna odgovornost«, Delo, 18. jan. 2006), torej okupacije, ni samo v protislovju s samo seboj, ampak tudi z dejstvi, saj se poseg še zmerom ni končal. Sklicevanje na »globalno odgovornost« in »etiko« v tej zvezi pa je naravnost svetohlinsko. Kaj pomeni etična odgovornost ob dejstvu, da Američani z usmerjenim bombardiranjem zavestno pomorijo cele družine, z otroki vred, ko hočejo likvidirati med njimi domnevno navzočega terorista? In kaj pomeni sodelovati z iraško vlado, ki je ponovno uvedla smrtno kazen? Ne vem, kaj je neetično, če ne prav takšno obnašanje. V prvi vrsti nikakor ne gre za našo lastno varnost ali varnost naših plačancev, marveč za življenje in dostojanstvo ljudi, ki bodo žrtve početja naših vojakov. Pa naj bomo soudeleženci vojne, ki so jo Američani začeli ali pa vojne, ki so jo povzročili, namreč državljske vojne.

⁵ Glej komentar tega Bloomovega besedila in ustrezne podatke v zvezi z njim v: Tine Hribar, *Obvladovanje sveta in svetovni etos*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 229 in naprej.

Grozi nam torej vrnitev za dvesto, tristo let nazaj v zgodovino; a zdaj ne več na evropski, marveč na globalni ravni. Na to nevarnost, na grozečo nevarnost ponovnega obrata od zlatega pravila k talijanskemu načelu zob za zob, glavo za glavo, terorizem za terorizem (militantni anti-terorizem), ki bi neogibno povzročil svetovno katastrofo, opozarja tudi avtor *Spopada civilizacij* (1997). V nasprotju z mnenjem njegovih površnih bralcev Samuel P. Huntington ne poziva na pripravo na globalni spopad med civilizacijami oz. na planetarni trk kultur, temveč skuša dokazati, kako nujno je, da se mu v imenu ohranitve človeštva izognemo. Da ga s pomočjo uveljavitve svetovnega etosa preprečimo. Zato je že vnaprej nastopil proti sedanji politiki vlade ZDA: »Na kratko, da bi se v prihodnosti izognili velikim medcivilizacijskim vojnám, jedrne države ne smejo posredovati v konfliktih v drugih civilizacijah. To je resnica, ki jo bodo nekatere države, še posebej Združene države Amerike, le s težavo sprejele. To *pravilo vzdržanja*, da se jedrne države vzdržijo posredovanja v konfliktih v drugih civilizacijah, je prvi pogoj za mir v mnogocivilizacijskem, mnogopolarnem svetu.«⁶ Huntington se tako kot Bloom zaveda, da je osnovna naperjenost ameriške (civilne) religije pogubna, za druge, pa tudi, če ne predvsem za ZDA same. Zato se zavzema za ohranitev edinstvenosti zahodne, evroameriške civilizacije, toda ob podpiranju svetovne večkulturnosti/večreligioznosti, oprte na svetovni etos in njegove vrednote.⁷ Huntington se vpraša: »Mar obstaja neka splošna, posvetna težnja k višjim ravnam Civilizacije, ki presega posamezne civilizacije?« In odgovarja: Da, obstaja.

3. Projekt svetovnega etosa

Projekt svetovnega etosa, religije človeka kot človeka, ki ga je nakazal že Rousseau, pred dvajsetimi leti pa znova obudil in izrecno zasnoval Hans Küng⁸, tudi

6 Samuel P. Huntington: *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 405.

7 »Človeška družba je <univerzalna, ker je človeška, posebej, ker je družba>. Včasih korakamo z drugimi; večinoma korakamo sami. Vendar <tanka> minimalna morala izhaja iz skupne človeškosti, <univerzalna nagnjena k nečemu> pa obstajajo v vseh kulturah. Namesto uveljavljanja domnevno univerzalnih značilnosti ene civilizacije zahteva kulturno sobivanje iskanje tega, kar je skupno vsem civilizacijam. V mnogocivilizacijskem svetu je konstruktivna smer zavreči univerzalizem, sprejeti raznolikost in iskati skupne poteze... Poleg tega imajo glavne svetovne religije – zahodno krščanstvo, pravoslavlje, hinduizem, budizem, islam, konfucianizem, taoizem, judovstvo – ne glede na to, do kolikšne stopnje so razdelile človeštvo, vse skupne ključne vrednote, kakor so poudarili številni avtorji. Če naj ljudje razvijejo univerzalno (svetovno) civilizacijo, bo nastajala postopoma z raziskovanjem in širjenjem teh skupnih potez. Zato je poleg pravila vzdržanja in pravila skupnega posredovanja tretje pravilo za mir v mnogocivilizacijskem svetu *pravilo skupnih značilnosti*: ljudje iz vseh civilizacij bi morali iskati in skušati razširiti vrednote, institucije in prakse, ki so skupne njim in ljudem iz drugih civilizacij.« (Huntington, prav tam, str. 407 in 409)

8 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990. Küng je bil na II. vatikanskem koncilu uradni papeški svetovalec, kasneje pa je bil s strani cerkvene oblasti suspendiran, lustriran kot predavatelj s katoliške fakultete. Na začetku 21. stoletja je v Tübingenu ustanovil Fundacijo svetovnega etosa, v njenem okviru pa so med drugim nastopili: leta 2000 britanski premier Tony Blair s predavanjem *Vrednote in moč skupnosti*,

sicer pridobiva vse več zagovornikov. Tu skoraj ni treba omenjati vsem nam znanega Dajlam Lama z njegovo budistično etiko svetosti življenja vseh živih bitij, pač pa je treba omeniti generalnega sekretarja OZN Kofija Annana, ki je leto 2001 razglasil za »leto dialoga kultur«, pod okriljem varnostnega sveta pa imenoval dvajsetčlansko skupino vidnih svetovnih osebnosti (»group of eminent persons«), v katero je vključil tudi Künga, ter ji naročil, naj do konca tega leta oblikuje poročilo z naslovom »Nova paradigma globalnih odnosov«. Končni naslov dokumenta je bil »Crossing the Divide – Dialog among Civilization«⁹, izhaja pa iz svetovnega (globalnega) etosa, katerega vrednote naj kljub divergencam omogočijo konvergenco. Generalna skupščina je o dokumentu razpravljala novembra 2001 in sprejela *Resolucijo* (A/RES/56/6) z »Globalno agendo o dialogu kultur«.¹⁰ Vsi razpravljalci so ugotavljali, da je 11. september 2001 pokazal, kako je bil zadnji, tako rekoč že zamujeni čas sprejeti takšno resolucijo. Na podlagi te resolucije ter na pobudo Turčije in Španije je Annan letos oblikoval Urad zavezništva za civilizacijo.¹¹ Zavezništvo med civilizacijami naj bi na podlagi svetovnega etosa (»globalne etike«) preprečilo spopad med njimi, omogočilo dialog med vsemi kulturami sveta.

Obstajajo različni zasnutki svetovnega etosa, tako da katalog njegovih vrednot še ni v celoti izdelan. Težko ga je sestaviti, ker gre pri njem za skupne vrednote različnih teizmov pa tudi različnih ateizmov. Ni namreč vsako brezboštvo že tudi brezverstvo.¹² Zenovski budizem je, sledeč izvirnemu budizmu, ateističen, je brez

leta 2002 visoka komisarka za človekove pravice in bivša predsednica Irske Mary Robinson s predavanjem *Etika, človekove pravice in globalizacija*, leta 2003 generalni sekretar OZN Kofi Annan s predavanjem *Imamo še vedno univerzalne vrednote*, leta 2004 pa nemški predsednik Horst Köhler s predavanjem *Koliko se nas tičejo drugi*.

9 V knjižni obliki je ta dokument, skupaj z razpravami, izšel pri School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University, New Jersey 2001.

10 Simptomatično je, da naše časopisje o vsem tem ni poročalo. Kot tudi ne o konferenci o vrednotah v EU (»The Politics of European Values«), ki je bila v Haagu 7. septembra 2004. Očitno so naši mediji za te stvari ravno tako gluhi kot večina naših politikov.

11 Za direktorja urada je Kofi Annan imenoval Tomaža Mastnaka (ZRC SAZU). O tem je v zapisu Naš človek v Združenih narodih (A. H. Žerdin) 28. nov. 2005 poročala Mladina (str. 44 in 45); Mastnak je to mesto dobil po vsej verjetnosti zaradi tega, ker je objavil vrsto prispevkov, v katerih razkriva tudi drugo, temno plat krščansko evropskega spopadanja oz. obračunavanja z arabskimi in turškimi muslimani.

12 Brezboštvo najbolj vztrajno enači z brezverstvom France Rode, zato tudi spregleduje dejstvo, da so pri spoštovanju svetosti življenja in posvečenosti mrtvih nekateri ateisti celo doslednejši od teistov. To, da domala povsem zanika celo sam obstoj ateistov, ni nič drugega kot izraz brezobzirnega pollaščenja drugih in drugačnih, duhovno nasilnega poistovetovanja s samim seboj: »Tu v Italiji poznam samo enega, ki dosledno zastopa ateistična stališča – ime mu je Umberto Galimberti in piše za Republiko. Ta Galimberti je predlagal, da se ukinejo pogrebi in pokopališča, ker da zavzemajo že preveč prostora. Pokojnike bi po njegovem morali prepustiti klinikam, da jih »uporabijo«, kot se jim zdi, drugo pa skurijo. To je, vidite, pravi ateizem.« (»Mene so se lotili s silo, škofa Urana hočejo omrežiti z laskanjem«, Dnevnik - Zelena pika, Ljubljana, 24.

bogov, pa kljub temu spada med religije. Evropski ateizem sodobne svobodomi-selnosti zavrača vero v Boga, verjame pa v brezpogojno veljavnost pravrednot svetovnega etosa; v nasprotju s komunističnim borbenim ateizmom, ki se ni oziral na nobeno od teh vrednot. Sam jedro svetovnega etosa, minimalni skupni etični imenovalec vseh ljudi, ta minimum od minimuma odkrivam v štirih pravrednotah: v človekovem dostojanstvu, svetosti življenja, posvečenosti mrtvih in zlatem pravilu. Ker v dveh od navedenih pravrednot svetovnega etosa neposredno nastopa sveto, pri prikaznem etosu ne gre le za etiko v običajnem pomenu, marveč tudi, če ne celo predvsem za religioznost, seveda pa ne za klerično religioznost v običajnem, konfesionalnem ali celo teističnem pomenu.

Ker svetovni etos s svojo praizvorno religiozno dimenzijo prežema tako teiste v običajnem kot ateiste v izbranem pomenu, vanj ni mogoče uvrstiti vseh zapovedi/prepovedi svetovnih religij. Na primer, prve tri zapovedi bibličnega dekaloga, zapovedi s prve plošče desetih božjih zapovedi katalog svetovnega etosa ne more upoštevati, saj te izključujejo tiste, ki ne verujejo v (enega samega) Boga; torej same sebe onemogočajo kot skupni imenovalec vseh ljudi. Ne izhajajo iz človeka kot človeka, temveč iz ljudi določene veroizpovedi. So religiozno etična podlaga biblične supercivilizacije, ne pa tudi možne Civilizacije (v Huntingtonovem pomenu).

Dodatna, tudi naš čas še zmerom opredeljujoča težava izhaja iz razumevanja Boga, na katerega se nanaša prva zapoved iz dekaloga. Težava, ker so nekatere njegove lastnosti v nasprotju s pravrednotami svetovnega etosa, drugače povedano, ker se te lastnosti z vidika svetovnega etosa kot etičnega kriterija izkažejo za

dec. 2005) Ne, to je brezverstvo, umanjkanje spoštljivega odnosa do svetega, v tem primeru do posvečenosti mrtvih, umanjkanje, v katerega so včasih zapadali, ko so npr. samomorilcem odrekli cerkveni pokop, tudi teisti, katoliški duhovniki. Sicer pa so preučevanja razmerja med teisti in ateisti glede na njihovo prepoznavanje etičnosti pokazala naslednje: »Na vprašanje, kako razlagajo svoje odločitve, da je v nekaterih primerih nekaj dovoljeno, v drugih pa prepovedano, so vprašani odgovorili, da se jim niti ne sanja, ali pa so ponudili različne razlage, ki ne morejo pojasniti njihove odločitve. Izkazalo se je, da so tisti z verskim prepričanjem bolj brez opore in zmedeni kot ateisti. Te študijo dajejo empirično podporo mnenju, da smo podobno kot z drugimi zmožnostmi mišljenja, vključno z jezikom in matematiko, obdarjeni z moralno sposobnostjo, ki vodi naše intuitivne sodbe o dobrem in slabem. Te intuicije odsevajo rezultate milijonov let, v katerih so naši predniki živeli kot socialni sesalci in so del naše skupne dediščine. Naša razvijajoča se intuicija nam ne da nujno pravega ali doslednega odgovora o moralnih precepih. Kar je bilo dobro za naše prednike, ni nujno dobro danes. Toda vpogled v spremembe na področju morale, v katerem so predmet obravnave tudi pravice živali, splav, evtanazija in mednarodna pomoč, kaže, da do sprememb ni prišlo zaradi religije, ampak so odsev človečnosti in tega, kar razumemo kot dobro življenje. Glede na to je za nas pomembno, da se zavedamo univerzalnosti moralnih institucij, da se lahko zgledujemo po njih, če pa imamo možnost izbire, jim lahko tudi nasprotujemo. To lahko delamo brez bogoskrunstva zato, ker je to v naši naravi, ne pa Bog, ki naj bi bil izvor moralnosti.« (M. Hauser, P. Singer: »Morala ne-vernikov«, Dnevnik – Zelena pika, 21. jan. 2006).

neetične. Med takšne lastnosti spadajo genocidna¹³ poteza tega Boga, njegov bratomorni ukaz¹⁴ ob uveljavljanju dekaloga in še nekatere druge, človekovo dostojanstvo ali svetost človekovega življenja uničujoče lastnosti.

4. Fundamentalizmi

Etičnega problema ni, dokler na biblijski tekst gledamo kot na dokument nekega arhaičnega zgodovinskega obdobja. Nastopi pa v trenutku, ko se na Boga s prikazanimi lastnostmi začnejo sklicevati verski fanatiki, religiozni fundamentalisti te ali one religije, vezane na biblijskega Boga. Še z večjim etičnim problemom pa se srečamo, ko kak teolog, zlasti če je to vodilni cerkveni teolog, začne krožno upravičevati morilska dejanja v imenu Boga s tem Bogom samim: tako da 5. božjo zapoved, ki je sestavina svetovnega etosa, brezpogojno podredi izključujočnosti 1. zapovedi, se pravi, jo z relativiziranjem kot tako razvrednoti; za zločinca pa v skladu s tem razvrednotenjem ne bo razglasil morilca v imenu Boga in njegove prve zapovedi, temveč kršitelja te zapovedi, po teologu izpostavljene kot zapovedi vseh zapovedi. Torej Teolog v tem primeru, oborožen s svojo monoteistično logiko, za zločince ne proglašajo samo religioznih in sekularnih ateistov, ampak tudi politeiste. Pomor naj bi bil potemtakem drugotnega pomena, saj naj bi bilo vse krvavo dogajanje v zvezi z njim le posledica predhodnega religioznega samomora krivovercev oz. brezbožcev: »Dogajanje je izraz dejstva, da tisti, kdor odpade od Boga, tisti, ki se ne odtegne samo zavezi, temveč odide tudi iz območja življenja, uničuje samo življenje in je v tem smislu že vstopil v območje smrti.«¹⁵ Naredil

130

13 Npr. Devteronomij, Peta Mojzesova knjiga, 5Mz 2, 31-34: »In Gospod mi je rekel: *Glej, začel sem ti izročati Sihona in njegovo deželo, začni osvajati, da dobiš v last njegovo deželo*. Sihon nam je z vsem ljudstvom prišel nasproti, da bi se bojeval pri Jahcu. In Gospod, naš Bog, nam ga je izročil in pobili smo njega, njegove sinove in vse ljudstvo. Takrat smo zavzeli vsa njegova mesta in z zakletvijo pokončali vsako mesto: moške, ženske in otroke; nikogar nismo pustili živega.« (Sveto pismo, Ljubljana 1996, str. 231) Tako je govoril Mojzes – in se skliceval na Jahveja.

14 Eksodus, Druga Mojzesova knjiga, 2Mz 32, 25-29: »Mojzes je videl, da je ljudstvo razbrzdano; kajti Aron ga je razbrzdal, da je bilo v zasmeh njegovih nasprotnikov. In Mojzes se je postavil k vratom v tabor in rekel: *Kdor je za Gospoda, k meni!* Vsi Levijevi sinovi so se zbrali pri njem. Rekel jim je: Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Pripnite si vsak svoj meč k boku, pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in sosedo! Levijevi sinovi so storili po Mojzesovi besedi in tisti dan je padlo izmed ljudstva približno tri tisoč mož. Mojzes je rekel: Danes se posvetite Gospodu, vsak za ceno svojega sina ali brata; naj vam danes podeli blagoslov!« Tako je govoril Mojzes – in se skliceval na Jahveja. Paradoks je v tem, da je Mojzes s prikazanim pobojem hotel utemeljiti prav brezpogojno spoštovanje desetih božjih zapovedi, vključno 5. zapovedi: *Ne ubijaj!*

15 Kardinal Joseph Ratzinger: *Bog in svet*, Družina, Ljubljana 2003, str. 126. Gre za sklepni stavek Ratzingerjevega odgovora na vprašanje, ki se je z osvetlitvijo vred glasilo: »Ko se Mojzes vrne s svete gore, ljudstvo pleše okoli znamenitega zlatega teleta. Poln jeze zaradi malikovanja je božji borec razbil plošči z zapovedmi. Pri njem so se zbrali samo Levijevi sinovi, ki pozneje sestavljajo duhovniško kasto, in se tako postavijo na stran Boga. Pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat, jim ukaže Mojzes, in vsak naj ubije svojega brata,

samomor. V skladu z bibličnim grozilnim geslom: ali »izberi življenje«¹⁶, mene, Boga ali pa se pripravi na (večno) smrt.

Glede na to, da *Katekizem katoliške Cerkve* splav razglša za gnusen zločin, dopušča pa smrtno kazen in da ima nekdanji vatikanski perfekt za čistost vere, sedanjí papež za zločin vsakršno nespoštovanje oz. že kar neupoštevanje prve od desetih božjih zapovedi, obstaja očitna razlika že med klerično religijo katolikov in evropsko civilno religijo, kaj šele med katolicizmom in svetovnim etosom, religijo človeka kot človeka. Katoliška klerična religija je bližje ameriški kot pa evropski civilni religiji. Bržkone ni dvoma, da bi bila RKC veliko bolj zadovoljna, če bi ustavna pogodba EU vsebovala namesto prepovedi smrtne kazni prepoved splava in če bi bila utemeljena na prvi zapovedi dekaloga, ne pa na razsvetljenskih izhodiščih evropejstva.

Potemtakem obstaja latenten vrednostni konflikt med evropsko civilno religijo, na kateri temelji tudi Ustava Republike Slovenije in katoliško klerično religijo, v večji ali manjši meri tudi s kleričnimi religijami drugih verskih skupnosti na Slovenskem. Pravoverni katoliki le stežka prenašajo »zločinski« ustavni člen o svobodnem odločanju o rojstvu otrok. Na drugi strani pa ateisti, obenem pa odločni zagovorniki svobode vesti, tj., človekovega dostojanstva težko pristajamo na odvzem samskih ženskam pravice do spočetja otroka z biomedicinsko pomočjo. Menimo, da je šlo pri propagandi za zakonsko prepoved te pomoči za zlorabo medicine, izvirajočo iz katoliških dogem, če ne celo za kršenje katere od teh dogem samih, saj je prepoved v nasprotju s svetostjo življenja kot vrednoto, ki jo močno poudarja tudi katolištvo. Hkrati gre tudi za napad na svobodo vesti, saj jo ta zakonska prepoved s pravnim nasiljem spodbija, medtem ko ustavna norma o svobodnem odločanju o rojstvu otrok tega ne počne: tako verna ženska kot verni

131

prijatelja in sosed! Zgodba desetih zapovedi se torej v bistvu začneja z grozljivim zločinom, ki je v neposrednem nasprotju z zapovedjo št. 5: Ne ubijaj! Mojzes bi moral te stvari bolje vedeti.« Prvi stavki Ratzingerjevega odgovora pa se glasijo: »No, začela se je pravzaprav z zločinom proti prvi zapovedi, ki je nosilna: Ne imej drugih bogov poleg mene. Človeku gre dobro tedaj, če Boga priznava kot Boga in če živi v čiščenju Boga. Odmika pa se v spretnitev, v perversijo svojega bivanja, če malikuje to, kar ni Bog - če si sam izdela svoja božanstva in s tem konec koncev časti samega sebe. Ta temeljni zločin ljudstvo razžira in notranje iznakažuje. Ljudstvo se je napotilo v smrt. Odití proč od Boga, ki je vendar vir življenja, namreč pomeni odití iz življenja.« Zdi se, da na podlagi takšnega razumevanja Mojzesovega masakra in razlogov zanj ni mogoče najti nikakršne poti do svetovnega etosa, do vrednot, skupnih tako politeistom, monoteistom kot ateistom. Razdalja med takšno klerično religijo in religijo človeka kot človeka je nepremostljiva, pod njenim udarom pa je tudi vsakršna civilna religija. Za Ratzingerja mora to, da beseda »Bog« ni bila zapisana v preambulo ustavne pogodbe EU, slej ko prej predstavljati zločin.

¹⁶ Simptomatično je, da je slovenska sinoda (zbor najvidnejših udov RKC na Slovenskem) za svoje geslo izbrala prav to starozavezno geslo, ne pa kakega novozaveznega gesla, napotila iz evangelijev, ki naj bi jim bile krščanske konfesije najbolj zavezane.

zdravnik se po lastni vesti in/ali veri odločita za svojo takšno ali drugačno odločitev. Pravno nasilje, uveljavljeno v prvem primeru je torej izraz nejevere, nezaupanja v trdnost vere svojih sovornikov, majhna skupina samskih žensk pa je v času propagande postala najprej grešni kozel, predmet zasmehovanja, danes pa ostaja žrtveno jagnje tradicionalne patriarhalnosti in modernega klerikalizma.¹⁷

Iz navedenih primerov je že tudi razvidno, na kateri točki se konflikt med kleričnimi religijami in evropsko civilno religijo oz. svetovnim etosom lahko zaostri in iz latentnega preide v akutnega. Stopnja konfliktnosti je odvisna od tega, v kakšnem pomenu katoliški teologi (in ustrezni referenti drugih verskih skupnosti), ko govorijo o zločinskosti, ta izraz uporabljajo. Dokler uporaba izraza »zločin« ostaja na čisto religiozno konfesionalni ravni, interna, konflikta dejansko še ni. Vznikne, ko se ta izraz premakne na etično raven in vstopi v javnost. Močno naraste, ko preskoči na pravno raven, saj prava brez nasilja (od sodnega do policijskega) ni. Tolerančni prag pa bi bil z vidika civilne religije odpravljen, ko bi kaka verska skupnost začela dejansko izobčevati zdravnike, ki bi sodelovali pri splavu in bi imela s strani države takšno podporo, da bi bili izobčenci izključeni tudi iz državnih služb oz. bi jim bilo nadaljnje opravljanje zdravniške službe sploh onemogočeno. To bi pomenilo, da je klerična religija popolnoma prevladala nad civilno religijo in religijo človeka kot človeka in da je nastopila vladavina skrajne nestrpnosti, tako rekoč stanje verske državljanske vojne. Vojne, ki jo ameriški krščanski in drugi fundamentalisti vsiljujejo, ubijajoč v imenu življenja, že zdaj.

17 V tem primeru skoraj dobesedno velja Rousseaujeva za današnje čase sicer preostara opredelitev klerične religije: »Obstaja pa še tretja, bolj bizarna vrsta religije, ki daje ljudem dve zakonodaji, dva poglavarja, dve očetnjava in jih podvrže protislovnim dolžnostim, s tem pa jim preprečuje, da bi bili hkrati pobožni verniki in dobri državljani. Takšna je religija Lam, takšna je religija Japoncev, takšno je rimsko krščanstvo. To religijo bi lahko imenovali duhovniško religijo. Iz nje izhaja nekakšno mešano in neudružljivo pravo, ki sploh nima imena.« (J.J. Rousseau: *Družbena pogodba*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 120, s popravki, vnesenimi iz J.J. Rousseau: *Oeuvres complètes III*, Gallimard, Paris 1964, str. 464) Govor je o prevladi duhovniške, klerične religije nad civilno, državljansko religijo, do katere je pri nas v obravnavanem primeru sicer prišlo po ustavno zakonodajni poti, prek referendumu, kar pa še ni dokaz etičnosti izglasovanega rezultata: na referendumu bi bila ob primerljivi, pogosto močno zavajajoči populistični propagandi »v pravem trenutku« bržkone izglasovana tudi ponovna uvedba smrtne kazni.

Rainer Thurnher

DOMESTICIRANO, LATENTNO IN ERUPTIVNO NASILJE V AKTUALNEM KONTEKSTU

Sledeče izpeljave imajo, to želim poudariti takoj, zgolj eksperimentalen značaj. Gre la za preizkus, in kar bo predstavljeno, bo neizogibno rudimentarno in nedovršeno. Moj namen je, da s pomočjo nekaterih tez osvetlim tako fenomena nasilja in solidarnosti ter medijskega posredovanja obeh, kot tudi sovisje med tema fenomenoma. Tako bodo moje izpeljave neizogibno nepopolne, rapsodične in poskusne, zaradi česar vnaprej prosim za prizanesljivost. Morda pa je ravno taka dialektična in več-perspektivna predstavitev za to tematiko edino primerna. Morda izpiljen traktat o teh temah, konsistentna obdelava ob razpredanju enotne argumentativne niti ostane le na površini, medtem ko izmenična osvetlitev aspektov prej omogoči nek vpogled v najglobljo ambivalentnost in breztalnost teh sovisij.

V nadaljevanju želim, in to je moja prva teza, interpretirati in rekonstruirati razvoj civilizacije kot proces domestikacije nasilja (Gewalt); kot poskus njegovega izobčenja in zaježitve. Zase vzeta bi bila ta teza seveda povsem trivialna in le malo originalna.

Zaradi tega ji takoj dodajam, kot mefistofelični komentar, nadaljnje teze, in sicer najprej, da je proces civilizacijskega krotjenja nasilja vselej spremljal proces psihične potlačitve nasilja, postopek usmerjanja človekovega zaznavanja v smislu spregleda ali oslabitve fenomena nasilja.

Tako bi lahko tudi tvegali tezo (to bi bila moja tretja teza), da je mentalna potlačitev nasilja bistveno pripomogla k temu, da lahko civilizacijski koncept krotčenja nasilja doslej velja kot uspešen projekt.

Moja četrta teza se glasi, da je vsaka oblika krotčenja nasilja (Gewalt) možna le ob uporabi sile (Gewaltanwendung) in ob skrajno skrbnem in delikatnem ravnanju z njim; ob ravnanju z nasiljem, ki evocira potencialno ali aktualno protinasilje (Gegengewalt). Z drugimi besedami: vsako zaježitev nasilja spremlja (avtorizirana) uporaba sile in reaktiven (anarhistični) povratni val nasilja.

Peta teza se glasi: ravno opisano ravnanje z nasiljem je, poleg drugih, *eno* od območij (in sicer ne nepomembno), v katerem se izvaja medijsko posredovanje nasilja po katerem se stremlji, od nekdaj pa vse do danes.

Pri vsem tem misli solidarizacije, tj. načela solidarnosti niti obravnavali še nismo. Tako formuliram končno tezo, nič manj poskusoma kot prejšnje, da si domestikacije nasilja, ki je itak vselej labilno, brez solidarnosti niti zamisliti ne bi mogli.

Preden pristopim k posamičnim tezam, bi rad najprej osvetlil pojem oziroma fenomen nasilja. Nasilje se, če pogledamo od blizu, kaže v dveh aspektih: z aspekta tistega, ki nasilje izvaja in z aspekta tistega, ki je temu nasilju izpostavljen in ga trpi. Posedovati nasilje ali ga izvrševati daje drugačen občutek lastne vrednosti, kot biti nasilju izpostavljen in trpeti. Pri vrednotenju in ocenjevanju nasilja se tako kaže pomembna asimetrija. Tisti, ki nasilje trpi, je trivialno, kar zadeva dožemanje nasilja, občutljivejši kot aktivna stran. To velja predvsem takrat, ko nimamo opravka z manifestnim nasiljem, ki pušča fizične sledi, pač pa z latentnim nasiljem, ki mu sledijo posledice znotraj duševnosti. Ko izvajalec nasilja že dolgo nima več občutka, da izvaja nasilje, žrtev še vedno dobro občuti ranjen ponos, okrnjen občutek lastne vrednosti, poseg v osebno integriteto, v lastna prepričanja itd. In k ogorčenju zaradi tega se doda še ogorčenje zaradi neobčutljivosti tistega, ki nasilje izvršuje. Posledično pri prizadetemu nastaja nagnjenje, da bi opozoril nase. Usmerjena verbalna komunikacija je v taki konstelaciji, vsaj na začetku, možna le stežka – ravno zato, ker so načini zaznavanja obeh strani na osnovi omenjene asimetrije inkomenzurabilni; in tudi zaradi tega, ker je interes za tako sporazumevanje med njima neenakomerno razporejen. Kjer pa se dialog ne zdi možen, je ena od najbližjih oblik artikulacije (če je ta beseda za to sploh primerna) – nasilje. In sicer po možnosti najbolj vpadljivo in osupljivo nasilje, nasilje ki je – pod pogoji moderne komunikacijske družbe – tudi medijsko opaženo in milijonkrat ojačano. Tu ni kaj dodati. Ta fenomen žal že dobro poznamo.

Ko govorimo o nasilju, vse prerado gledamo proč od sebe. Nasilje je vselej nasilje drugih. Ko govorimo o nasilju človeka na splošno, se radi ozremo v živalski svet. Človeku kot *animal rationale* laska reči, da ni nasilen kot umno bitje, pač pa da nasilje izhaja iz neobvladanega preostanka narave v njem. V živalskem svetu srečamo krotke vrste, brez vsakega nasilja. Ker pa imajo te vrste le omejena sredstva za obrambo, so, kot so opazili že antični avtorji, zelo urne ali pa se naglo razmnožujejo. Nadalje, obstajajo paraziti, ki so sicer zajedavski, vendar pa zaradi svojega lastnega interesa gostitelja izčrpavajo le v tisti meri, da ta ne odmre. Obstajajo divje živali, ki se prehranjujejo z mesom drugih živali in se tudi potrjujejo preko nasilja do drugih. S tem sledijo nagonu samoohranitve in ohranitve vrste. Če govorimo o zveri v človeku, imamo pred očmi take živali. Vendar moramo biti pri tem previdni. Nasilje, ki ga živali izvajajo zoper pripadnike iste vrste, ima meje. Pri živalih, ki živijo v krdelih obstaja hierarhija in znotraj te tudi grešni kozli. Vse to ima, kot zagotavljajo zoologi, svoj namen. Hierarhija zagotovi, da se razmnožujejo le najmočnejše živali in tista žival, ki v krdelu obstajajoče agresije vleče nase, je nepogrešljiva za skupno življenje in s tem za preživetje celotnega tropa. V živalskem svetu pa obstaja predvsem *omejitev ubijanja pripadnikov iste vrste*. Videti je, da človek te ne pozna. Vsekakor jo lahko izklopi. Človek lahko sebi enake ubija, pri čemer ne ubija le v samoobrambi in afektu, pač pa tudi v trezni preračunljivosti. Grozote, ki jih pozna žival, imajo cilj in so vezane na smoter. Sicer obstaja tudi v živalskem svetu fenomen razvlečenega in trpljenja polnega poginjanja žrtve, vendar ne zaradi maščevalnega užitka ali sadističnega ugodja, ki se hrani na trpljenju kot takem. Take občutljive zadeve so prihranjene za človeka in pri tem je njihov *ratio* bistveno dejaven: instrumentalizirano nudi *ratio* svoj prispevek prostovoljno. Tudi o tem ni potrebno govoriti podrobno. To poznamo, hvala bogu, manj iz neposredne izkušnje, vsekakor pa preko pričevanj in iz (žal tudi bližnje) zgodovine – ali iz filtriranega pogleda, ki ga mediji dandanes nudijo javnosti, ki ob takem konzumu očitno uživa.

S tem ekskurzom o človekovem pogledu proč od sebe, k živalim, smo bili hkrati pri potlačitveni strategiji druge teze. Pravkar prediskutirano se vsekakor pri natančnejšem pogledu pokaže kot dvorezno. Človek mora kljub razočaranju sprejeti, da se ne le dviga nad, pač pa da se zna pogrezniti tudi pod nivo živali.

Pojem »Gewalt« je v nemškem jeziku večznačen in pomeni – podobno kot italijanski *forza* – po eni strani oblast, zmožnost, moč (ko na primer govorimo o oblasti kot vladanju ali o državni oblasti) in na drugi strani nasilnost, uporabo nasilja, ranjenje drugega. Večznačnost pojma ni ključna, kajti »Gewalt« v smislu oblasti, v smislu *potestas* pomeni latentno, koncentrirano možnost – možnost namreč vedno in povsod, ko je to potrebno za ohranjanje in razvoj *potestas*, uporabiti silo (Gewalt): *potestas* je *potentia violandi* In: merilo moči (Macht) je tako,

četudi ne izključno, vendarle bistveno določeno z obsegom te potence, preko *efficacitas* in ubiquitetne presence njene možne aktualizacije. In še nekaj velja upoštevati: zdi se, da obstaja sledeča zakonitost: večja kot je *potentia violandi*, toliko manj bo v dejanskosti morala biti uporabljana. Moč si zagotovi spoštovanje, ki preprečuje izzivanje in posledično spodbujanje k uporabi sile (Gewalt). Taka zakonitost pa bi bila lahko le pogojno veljavna. Če drži naša četrta teza, da domestikacijo nasilja vselej spremlja nasprotni val nasilja, potem mora biti ta zakonitost, upoštevajoč dodatne faktorje, modificirana.

Vsekakor smo preko pregleda večznačnosti besede »Gewalt« prišli do teme »kultura nasilja«, do teme krotjenja in kanaliziranja potencialov nasilja. Tako se vračamo k naši prvi tezi, da lahko razvoj civilizacije interpretiramo in rekonstruiramo kot proces domestikacije nasilja. Pri G. B. Vico beremo v »Scienza nuova«: previdnost, ki se poslužuje strasti človeka kot naravnega sredstva, je stvari naravnala tako, da pride iz grozot vojskoznanstva do prehoda k *mondo civile*, iz častihlepja do državoznanstva in iz grabežljivosti ljudi do trgovine.¹ Tako gledano je državna oblast (Staatsgewalt) transformirana, ukročena in v potezih tega krotjenja akumulirana in koncentrirana moč (Gewalt).

136

Po Martinu Luthru temelji vsaka oblast na božjem redu. Je zagovornik *nauka o dveh kraljestvih*, po katerem zemeljska moč/oblast (Gewalt), ki se kaže v meču, temelji na bogu, prav tako kot duhovna moč/oblast (Gewalt), ki se izraža v besedi. Naloga prvoomenjene je ščititi poštenega državljana, tj. zagotoviti upoštevanje zakonov in zavarovati državo od zunaj. Tako stoji Luther v tradiciji *teološke legitimacije* politične oblasti. Ta se lahko v okviru krščanstva sklicuje na besede Svetega pisma, na označitev Jahveja kot gospoda vseh kraljev.² Rituale ustoličenja, kot na primer maziljenje in sprejemanje insignij so razumeli kot znake božje legitimacije Davidovih naslednikov. Vladar se mora zahvaliti bogu za oblast (Gewalt), ki jo izvršuje, kot mu tudi nekoč položiti račune za svoje vedenje.

Prehod od teološkega k *pogodbenemu modelu legitimacije* je prineslo, kar zadeva pojmovanje oblasti, temeljno zamenjavo paradigme. Ta model (vpeljeta ga Hobbes in Spinoza) stoji na začetku novoveškega mišljenja in je hkrati izraz kot tudi del le-tega. Individuumu je priznana izvorna in naravna pravica do samoohranitve. V naravnem stanju vodi izvrševanje te pravice do vojne vseh proti vsem (*bellum omnium contra omnes*) in do tega, da človek pristopa k človeku z odkri-

1 G. B. Vico: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, po izdaji iz leta 1974 prevedel in uredil Erich Auerbach, Allgemeine Vorlagsanstalt, Munchen 1924; fotomehanični ponatis, De Gruyter Berlin 1965, str. 77.

2 Cf. *Altes Testament*, Buch Daniel 4, 22 u. 29, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Die Bibel, Gesamtausgabe, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980, str. 1002.

tim nasiljem, slikovito rečeno, kot volk (*homo homini lupus*). Prednosti, da lahko brez omejitev izvršujemo svojo samovoljo in si neomejeno polaščamo dobrine drugih, stoji nasproti pomanjkljivosti, da smo v uživanju svojih dobrin, kot tudi v svobodi in integriteti, ves čas ogroženi. Individuumi se zato na osnovi pravilno razumljenih lastnih interesov podvržejo pogodbi, ki ustanavlja državno oblast, s katero se konča naravno stanje in se utemelji državno stanje: vsak individuum odstopi esencialni del svoje samovolje, namreč, pravico do izvrševanja nasilja, suverenu, kateri zato individuumu zagotavlja njegovo lastnino, integriteto in svobodo. Varno uživanje lastne lastnine, svobode in integritete, ki je tako pridobljeno, pa je podvrženo omejitvam, ki jih določa zakon. Smisel zakona je v tem, da svobodo posameznika omeji tako, da lahko, kot to formulira Kant, soobstaja »skupaj s svobodo drugega«. ³ Pri Poppru najdemo humorno in nazorno preformulacijo tega načela, ki se analogno glasi: »svoboda tepsti s pestjo po tebi je omejena s pozicijo nosa tvojega soseda«. ⁴ Zakonske omejitve so brez nadaljnega boleče: glede premoženja, plačevati moram davke. Če je to v splošnem interesu, sem lahko tudi delno razlaščen. Nadalje, moja svoboda je omejena skozi množstvo predpisov. Če kršim zakon, mi je lahko odvzeta. Glede integritete, v primeru vojne sem lahko prisiljen postaviti na kocko svojo nedotakljivost in svoje življenje. Jasnó je, da zakon za svoje izvrševanje potrebuje silo, najprej potencialno latentno, in če je potrebno, aktualizirano in manifestno.

137

Tukaj ima državna oblast interes za medijsko prezentacijo. Kazni naj bi učinkovale tako, da jih v prihodnosti sploh več ne bo potrebno izrekati, ker se bodo državljani zaradi zastraševalnega učinka držali zakona. Konkretni primer, ko je državna oblast *in actu*, se mora torej učinkovito pojaviti v javnosti. V preteklosti so poznali sramotilni steber, javne sodne procese, usmrčitve kot javni spektakel, celodnevne in na izpostavljenih mestih dobro vidne prezentacije obglavljanj, obešanj in smrti na kolesu. Vprašanje, kako je v naših časih videti medijska prezentacija, ki odgovarja tem potrebam državne oblasti (in še bolj potrebam zaskrbljenih filistrov), naj bo tukaj le omenjeno.

Po Kantu zagotavlja državljansko stanje tisto notranjo svobodo, ki je nepogrešljiva za individualen in kolektiven razvoj človekovih zmožnosti. Do tega razvoja naj bi imela narava, tako meni Kant, tudi sama interes. Da bi ga dosegla, tako izpelje Kant, je v ljudi položila tisto, kar on označuje v na videz paradoksalni formulaciji kot »nedružabna družabnost«. ⁵ Človek je družabno bitje. Ne more obstajati brez

³ Immanuel Kant, *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča*, v: Filozofski vestnik XXI/3, (2000), str. 185.

⁴ Cf. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. II, Francke, Bern 1958, S. 153.

⁵ Immanuel Kant, *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča*, v: Filozofski vestnik, XXI/3, (2000) str. 183.

skupnosti z drugimi (če se je morda, sledeč tej potrebi, pripravljen tudi žrtvovati za drugega, potem bi bila to točka, kjer ima pri Kantu solidarnost svoje mesto). Če bi obstajalo v človeku le nagnjenje k skupnosti, potem bi to pomenilo tveganje, da bi se vdal udobnemu, zaspanemu življenju, v katerem bi bili ogroženi njegovi talenti. Zato pa je narava položila v ljudi tudi nasprotno nagnjenje k disociaciji, k razlikovanju, konkurenci. To nagnjenje je zaslužno za rezultate umetnosti in podjetnosti.⁶ *Bellum omnium contra omnes* se tako nadgradi na sublimiren, zakonit in državnemu blagru izredno koristen način. Kant na tej točki ne vidi še nobenega problema, to je prihranjeno drugim. Problem je v tem, da svobodna igra gospodarskih moči zelo hitro neenako razdeli dobrine, ki so sicer na voljo, pa vendar v celem le v omejenih količinah; in sicer tako, da akumulacija dobrin predstavlja še nadaljnjo konkurenčno prednost. K temu doda svoje še upad moči političnih struktur, zlasti od politične emancipacije meščanstva dalje. Industrializacija ustvari nove prelome, dodatno pospeši proces neenake razdelitve in generira rastoče število ljudi, ki ne posedujejo ničesar drugega kot svoje roke. Če jih izgubijo, ali če jih zaradi premajhnega povpraševanja niti uporabiti ne morejo, jim grozi poguba. V Heglovem »Orisu filozofije prava« že najdemo predzven Marxove teorije osiromašenja: »*Ko se meščanska družba*«, tako tam piše, »nahaja v neomejeni aktivnosti, tedaj je ona v sebi pojmovana v naraščajočem prebivalstvu in industriji. Povečuje se kopičenje bogastva (...) na eni strani in osamitev in omejenost posamičnega dela na drugi; in s tem odvisnost in nuja na to delo vezanega družbenega razreda«. Pojavi se »sodrga« in predvidljivo je, »da ob preobilju bogastva meščanska družba ni dovolj bogata (...), da bi obvladovala revščino in nastajanje sodrge«. »Preko te dialektike« nadaljuje Hegel, »bo meščanska družba prignana preko svojih meja«. ⁷ Pri nazadnje citirani formulaciji misli Hegel⁸ na kolonializem in imperializem, tj. da se svetovni duh in njegova »zvijačnost uma« poslužuje tukaj naznanjajočega se potenciala agresije, da bi razširila meščansko družbo in zahodno civilizacijo po celem svetu. Po drugem načinu branja pa pelje Heglov stavek naravnost k Marxu in k njegovi teoriji neizogibne proletarske revolucije, ki pomeni konec meščanske družbe. Za Marxa so država, pravo, prav tako kot religija, filozofija, umetnost, le ideološka nadgradnja, v kateri se zrcalijo neenaki lastniški odnosi. Služi temu, da te odnose legitimira in s pomočjo zvijače in nasilja vzdržuje. Če bi uspelo spremeniti ekonomsko bazo in s pomočjo »eks-

6 Ibid., str. 184: »Bodimo torej hvaležni naravi za to, da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju! Brez njih bi vse odlične naravne zasnove za vse večne čase nerazvite dremale v človeštvu.«

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 243–246, G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7, Suhrkamp Frankfurt/M. 1970, str. 389.

8 Cf. ibid. § 248, a.a.O. S. 292f..

propriacije ekspropriatorjev« odstraniti družbeni antagonizem, potem, tako meni Marx, bi bila nepotrebna tudi nadgradnja in z njo državna oblast.

To izpeljujem, ne zato, da bi v avditoriju osvežil filozofsko teoretična znanja, pač pa da bi ilustriral tezo, da kultura nasilja (Gewalt) kot kultura krotčenja in koncentracije le-tega, v součinkovanju z dodatnimi dejavniki, zlahka vodi do strukturnega nasilja, do kršenja upravičenih teženj ljudi, s čimer se generirajo potenciali protinasilja, in tudi, kot pri Marxu, utopični in pogubni deliriji.

Onstran smiselno organizirane državne oblasti, ki je sprejeta s strani večine državljanov, ne čaka brezrazredna družba, pač pa le anarhija in kaos in pot v nove barbarske oblike diktature. Kaj pomeni anarhija, smo pred nekaj leti videli v Albaniji. Prav tako nam je bilo to predočeno na tistih območjih držav v razvoju, ki zaradi posebnih okoliščin ostanejo brez državne kontrole in tako izpostavljene samovolji band in lokalnih šefov soldatesk. Prav tako ne smemo spregledati, da se lahko tudi znotraj demokratičnih pravnih držav izoblikujejo inzularne mafijske strukture, ki se uspešno izmikajo vplivu državne oblasti. Tako nastajajo znotraj držav samih otoki anarhije, v katerih se lahko širijo umor, izsiljevanje, ropanje, suženjstvo in trgovina z belim blagom, skratka, masivne oblike nasilja. Tudi v pravnih državah lahko pride do struktur prikritih anarhije, in sicer tam, kjer postanejo materije zaradi podivjanega tehničnega napredka tako kompleksne in stalno spreminjajoče se, da njihova pravna regulacija ne more držati tempa razvoja.

Pogodbeni legitimacijski model politične oblasti izhaja iz načelne enakosti pravnih subjektov. Četudi ta ne more nikoli postati realnost, naj vselej velja kot regulativna ideja na polju političnega. Na grozeče drastične neenakosti, ki izhajajo iz nebrzdanega gospodarskega liberalizma v spregi s politično koncentracijo moči odgovarjajo države zahodne poloble z ustreznimi ukrepi, kot so delitev oblasti; vzpostavitev demokratičnih struktur in kontrolnih mehanizmov; splošna volilna pravica; ustvarjanje enakih možnosti na področju izobraževanja; s socialno davčno politiko; s socialno izenačevalno zakonodajo; z opredelitvijo pogojev, pod edino katerimi se lahko legalno opravlja delo, in drugo. Vse te pridobitve razvitih demokracij evropskega kova so dandanes ogrožene zaradi globalizacije in prilagajanja gospodarskemu liberalizmu ameriškega tipa. Davčni politiki, spoštovanju ekoloških standardov, spoštovanju varstva delavca, se lahko širom sveta delujoči koncerni izognejo s selitvijo proizvodnje v področja z manj razvito zakonodajo ali luknjičavim nadzorom spoštovanja zakonodaje. Od učinkovitih protistrategij, ki bi preprečile tako ogrožanje socialnih pridobitev v razvitih industrijskih državah, kot tudi izkoriščevalske delovne odnose v deželah v razvoju, je uspeha le malo. Problem je v tem, da v meddržavnih odnosih ne obstajajo strukture,

primerljive notranjim državnim strukturam in možnostmi organiziranja. Morda niso niti zaželeni, kajti njihova vpeljava bi pomenila vzpostavitev svet zajemajoče državne oblasti. To bi bila realizacija skrajno problematične in vprašljive vizije. Če razumemo učinke ekstremne gospodarske neenakosti kot nasilje, potem bi tudi v tem primeru fenomen reaktivnega protivala nasilja spremljal, pravzaprav od znotraj ogrožal, projekt domestikacije nasilja.

Novoveški pogodbeni model legitimacije politične organizacije praviloma izhaja iz izoliranega individuuma, ki misli izključno na lastno korist. Njegov lastni interes, egoizem, ga privede do tega, da se podvrže pravnemu normiranju in je zainteresiran za izvrševanje le-tega s pomočjo državne oblasti. Kant pripelje misel do točke, ko zaostreno formulira: »*problem ustanovitve države je ... tudi za narod hudičev (če le imajo razum) rešljiv ...*«⁹. Vprašljivo pa je, če to predstavlja zadostno osnovo za dejansko funkcioniranje družbenosti. V vsakem primeru se lahko temu postavi nasproti uvid Platona, da države lahko obstajajo in karkoli dosežejo – in ne le države, pač pa vsaka solidarna skupnost, tudi roparska banda¹⁰ – le tedaj, če imajo člani oblast nad seboj. Po Platonu je za funkcioniranje države neizogibno, da državljani *v sebi* tako rekoč ustvarijo in vzdržujejo režim, ki prepreči tako nebrzdano sproščanje poželenj kot tudi izživljanje nasilnih nagnjenj. Platon je dobro poznal dinamiko, ki se poraja, kadar se ljudje zgnetejo skupaj in kot množica odprejo vrata najnižjim instinktom. Če se posameznik vda nagnjenju in se prepusti množici in opusti kontrolo nad seboj, potem si sam okrne občutek samospoštovanja in sramu ter čast.¹¹ Le součinkovanje slednjega z umom lahko po Platonu obvaruje ljudi pred tem, da postanejo žrtve svojih čutnih nagnjenj in nazadnje tudi izvrševalci v sebi dremajočih zločinskih potencialov. V tisti meri, kot se je posameznik zmožen obvladovati in doseči državljansko vrlino pravičnosti, v tej meri je po Platonu zagotovljena tudi stabilnost sistema države.

Za konec želim tvegati sledečo tezo: niti pravni red sam, ki je sicer premišljen in razvit, to pomeni, da upošteva delitev oblasti in z ustreznimi sredstvi poskrbi za njegovo spoštovanje; niti ta red skupaj s splošno razširjeno državljansko vrlino, ki je za obstoj naše družbenosti, kot menim, še vedno nepogrešljiva – ne zadostuje za udejanjanje in na sploh za stabilnost tega pravnega reda. Menim, da predstavlja nosilni steber obstoja naše družbenosti tudi, konec koncev znaten delež prostovoljnih solidarnih dejavnosti. O tem se lahko prepričamo s pomočjo naslednjega miselnega poskusa: odmislimo v naših državah vse tiste organizacije in skupnosti (temelječe na žrtvovanju in nesebičnem angažmaju velikega števila

9 Immanuel Kant, *K večnemu miru, Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 78.

10 Cf. Platon, *Politeia*, 351c ff, *Sämtliche Dialoge*, ed. Otto Apelt, Bd. V, *Der Staat*, Meiner, Hamburg 1988, str. 41.

11 Cf. ibid. 439 e – 440, a.a.a.O. str. 165

članov družbe), ki so koristne za družbenost in znotraj nje za pomoči potrebne – ko odmislimo vse to si postavimo vprašanje: ali bi naša družbenost poslej lahko funkcionirala tako kot funkcionira oziroma, oziroma ali bi sploh lahko obstajala.

Prevedel *Rok Svetlič*

FENOMENOLOGIJA JAVNOSTI

Politična antropologija javnosti Hannah Arendt v strukturah vsakdanje izkušnje po Alfredu Schützu in Thomasu Luckmannu

Za filozofsko-politični koncept javnosti Hannah Arendt je temeljnega pomena razlikovanje med gospodinjstvom in polisom, oziroma med *oikos*-om¹ in *polis*om v času antike. Sfera gospodinjstva je sfera zasebnih zadev (privacy), na drugi strani pa je sfera *polisa*, tj. politična sfera, sfera javnosti. Poskusimo prikazati v nizu kratkih citatov glavne razlike teh sfer človeške eksistence, ki jih izpostavlja Hannah Arendt:

»Značilno obeležje sfere gospodinjstva je bilo, da so v njej ljudje živeli skupaj zaradi želja in potreb (...) Zato je naravna skupnost gospodinjstva nastala zaradi nuje in ta nuja je krojila vse dejavnosti, ki so potekale v njej.

Področje polisa, nasprotno, je bila sfera svobode in če je obstajal odnos med tema dvema sferama, je bilo pomembno seveda, da je bilo obvladovanje življenjskih potreb v gospodinjstvu pogoj svobode polisa.«²

¹ Pojem »oikos« je izvor modernega pojma »ekonomija«. Takšno poreklo tega pojma ima poseben pomen za Hannah Arendt, v kolikor politiko kot v prvi vrsti javno dejavnost zoperstavlja ekonomiji oziroma gospodarstvu, kot sferi uresničevanja zasebnih interesov. Toda iz pojma »oikos« izvira tudi ime druge moderne znanosti in sicer ekologije, pri kateri ekonomski moment tega pojma ne igra prav nobene vloge.

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1958, str. 30.

»Polis se je razlikoval od gospodinjstva v tem, da je poznal le enake, medtem ko je bilo gospodinjstvo središče najdoslednejše neenakosti.«³

»Izstopajoča (...) ne-zasebna značilnost zasebnosti je, da štiri stene zasebne lastnine nudijo edino zanesljivo skrivališče pred skupnim javnim svetom, ne le pred vsem, kar se dogaja v njem, pač pa tudi pred njegovo pravo javnostjo, pred tem da si viden in slišan.«⁴

Temeljne poteze privatne in javne sfere lahko povzamemo na sledeč način: zasebna sfera (privacy) je skrivna, intimna sfera nujnosti in neenakosti, v kateri ljudje v prvi vrsti razvijajo gospodarske (to pomeni ekonomske) dejavnosti. Javnost pa je odprta sfera svobode in enakosti, v kateri ljudje v prvi vrsti izvajajo politične dejavnosti.

Najprej gre pripomniti, da temelji taka konceptualizacija družbeno-političnega življenja na nekritičnemu privzetju avtonomnega subjekta tako gospodarskih kot tudi političnih dejavnosti. Človeka obravnava kot bitje, ki lahko običi bodisi v nesvobodi in neenakosti zasebne sfere, ali pa preide k svobodi in enakosti javnega. Prehod sam je odvisen zgolj od odločitve človeka, da preide od skrivne sfere nujnosti v odprto sfero svobode. Taka odločitev zahteva pogum, kateri mora ravno zaradi tega veljati kot glavna vrлина javnega človeka. Ravno zato je izključno javna sfera tista (tako Arendtova), v kateri ima sploh smisel govoriti o vrlinah.

Drugi pomemben moment tega pogleda je nekritična redukcija zasebnih zadev na gospodarsko oziroma ekonomsko dejavnost. Arendtova seveda priznava, da je bila jasna meja med zasebnim, kot prvenstveno gospodarsko oziroma ekonomsko bitje in javnim, kot politično bitje, značilna le za antiko in deloma za srednji vek; za novi vek pa je nasprotno tipična ekspanzija gospodarske oziroma ekonomske dejavnosti v javno oziroma politično sfero. Avtorica obravnava ta proces kot izkrivljanje izvirnega socialno-političnega prostora, ki je bil strukturiran v polisu.

Enačenje sfere javnosti (Öffentlichkeit) s sfero odprtega (Offenheit), ki je značilna za nemški jezik, ima zelo pomembne pozitivne posledice za možnost analize sfere javnosti. S tega stališča lahko razumemo, zakaj srednjeveška družba ni bila niti družba v smislu antičnega polisa, niti družba v novoveškem smislu. Bila je namreč organizirana po načelu družine:

3 Ibid., str. 32.

4 Ibid., str. 71.

»Struktura življenja skupnosti je bila oblikovana po vzorcu odnosov med člani družine, ker so bili ti znani kot nepolitični in celo antipolitični. Polje javnosti ni nikoli vdiralo v odnose med člani družine in zato je bilo malo verjetno, da bi se polje javnosti razvilo iz življenja krščanske skupnosti, če je bilo to življenje ukrojeno po načelih dobrote in nič drugega.«⁵

Toda usmiljenje ne more biti organizacijsko načelo odprte sfere javnosti. Kajti dobrota se mora, da bi to dejansko ostala, izogibati slehernemu družbenemu izkazovanju, to pomeni, javnosti in odprtemu.

Ravno v tem smislu moramo razumeti Machiavellija, ko piše, da želi ljudi prepričati, naj ne bodo dobri. To ne pomeni, da želi ljudi prepričati, da naj bodo zli, kajti tako zlo kot dobrota spadata k skriti sferi zasebne intime. »Macchiavellijevo merilo za politično delovanje je bila slava ...«.⁶ Slava pa je možna le v javni sferi, kjer za dejanja izvejo vsi ali vsaj večina članov družbe. »Zlo, ki izhaja iz skrivanja/skrivališča (hiding), je predrzno in neposredno uničuje skupni svet; dobro ki prihaja iz skrivanja/skrivališča in prevzame javno vlogo, ni več dobro, pač pa je korumpirano v svojem jedru in to načetost bo nosilo s seboj kamor koli že gre.«⁷

Prav zaradi tega tako zaprte skupnosti, kot so npr. religiozni rodovi, niso temeljile na principih javnosti, kjer je temeljni kriterij dejavnosti slava, ki nagradi dosežke. Arendtova pokaže to na primeru nekaterih meniških redov, v katerih morajo menihi opustiti svoj poklic, ki so ga brezhibno izvrševali. To načelo se da razširiti na zaprte skupnosti in celo na družbe.

Na tem mestu mojih izpeljav predlagam, da preidemo od analize zasebne in javne sfere k preiskovanju sovisja pojmov javnosti in moči.

Arendtova piše: »Tisto, kar politično telo ohranja, je vsakokratni potencial oblasti (Machtpotenzial), medtem ko politična telesa propadejo zaradi izgube oblasti (Machtverlust) in končno nemoči (Onmacht). Postopek sam je neoprijemljiv: za razliko od sredstev nasilja (Mittel der Gewalt), ki jih je mogoče kopirati, da bi jih potem v sili nedotaknjene uporabili, obstaja potencial oblasti samo v aktualizaciji. Tam, kjer oblast ni realizirana, temveč jo obravnavajo kot nekaj, na kar se je mogoč opreti v sili, propade, in zgodovina je polna primerov, ki kažejo, da izgube oblasti ne more nadomestiti nobeno materialno bogastvo tega sveta.«⁸

⁵ Ibid., str. 53–54.

⁶ Ibid., str. 77.

⁷ Ibid., str. 77.

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996, str. 211

Habermas komentira ta pogled Hannah Arendt v okviru njegove komunikativne filozofije na sledeč način: »... Hannah Arendt vztraja, da lahko neka politična javnost ustvarja legitimno moč toliko časa, dokler izraža strukture neke neizkrivljene komunikacije.«⁹ V tem kratkem komentarju razloži Habermas moč kot izraz normalne komunikacije v javni sferi. Na osnovi tega lahko pojav moči opišemo na sledeč način: Moč se generira v neizkrivljeni, to pomeni normalni javni komunikaciji.

Habermas uvede pojem komunikacije in sicer neizkrivljene komunikacije, ki potrebuje nadaljnjo pojasnitev. Da bi pojasnili pojem komunikacije, je potrebno seveda odgovoriti na dve vprašanji:

1. kdo je subjekt komunikacije?
2. kaj je kriterij izkrivljenosti oziroma normalnosti komunikacije?

Pustimo ta vprašanja do nadaljnjega neodgovorjena in preusmerimo našo pozornost na pojem nasilja (Gewalt). Ta pojem je na paradoksen način na eni strani komplementaren pojmu oblasti (Macht), po drugi strani pa mu je nasproten, kajti nasilje nastane prav tam, kjer obstaja manko oblasti, oz. nastopi celo popolna odprava oblasti.

146

Da bi razumeli vzroke izgube oblasti, moramo odkriti pogoje njenega normalnega generiranja. Arendtova to opiše in ilustrira na primeru razvojne zgodovine evropske civilizacije: »Edini neizogiben vsebinski dejavnik pri snovanju oblasti (power), je skupno življenje ljudi. Le kjer ljudje živijo tako tesno skupaj, da so možnosti delovanja vselej navzoče, lahko oblast ostane med njimi; in ustanovitev mest, ki so kot mesta države ostale paradigmatične za vso zahodno politično organizacijo, je zato dejansko najpomembnejši materialni pogoj za oblast.«¹⁰

Temeljni pogoj generacije oblasti je potlej skupno življenje ljudi ali – fenomenološko rečeno – intersubjektiviteta izkustva, kajti zgolj biti-eden-ob-drugem v prostoru in času ne smemo na noben način imeti za pristno sobivanje. Fizično biti-eden-ob-drugem velike večine ljudi, brez normalnih intersubjektivnih odnosov, lahko pripelje do skoraj popolne izgube oblasti (Machtverlust) oziroma do brezvladja, ki se v politični ureditvi, kot je tiranija, kompenzira preko nasilja (Gewalt): »Montesquieu se je zavedal, da je bila izstopajoča značilnost tiranije ta, da temelji na izolaciji – na izolaciji tirana od njegovih subjektov in na izolaciji subjektov med seboj zaradi vzajemnega strahu in sumničenja – zato tiranija

9 Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, str. 234.

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, Chicago & London 1958, str. 200.

ni bila oblika vladavine kot druge, saj je bila v nasprotju z bistvenim človekovim pogojem pluralnosti, skupnim delovanjem in dialogu, kar je pogoj vsake politične ureditve. Tiranija preprečuje razvoj oblasti in to ne le v posameznem segmentu javne sfere, pač pa v celoti; z drugimi besedami, že sama po sebi generira nemoč, tako kot ostala politična telesa generirajo oblast.«¹¹ Nasilje (Gewalt) je izraz nemoči (Ohnmacht) in izgube moči (Machtverlust). Ravno zaradi tega »(lahko) nasilje (...) uniči oblast in nikoli ne (more) postati nadomestilo zanjo«¹²

Razlog za tako izgubo moči je razkroj normalne intersubjektivne interakcije članov skupnosti tako med seboj, kot tudi z institucijami oblasti (Machtinstitutionen). Empirični izraz tega procesa je izkrivljanje komunikacije v družbi. Tukaj se vračamo k zgoraj postavljenemu vprašanju po subjektu komunikacije in po kriterijih normalnosti le-te.

Želim začeti z odgovorom na drugo vprašanje, v kolikor prevzemam pojem splošne teze vzajemnih perspektiv, ki omogoča sleherno komunikacijo. Vzajemna perspektiva obstaja na osnovi dveh idealiziranj:

1. Idealizacija zamenljivosti položajev: »Če bi bil tam, kjer je sedaj on, bi izkusil stvari v enaki perspektivi, distanci in dometu tako kot on; in če bi bil on tukaj, kjer sem sedaj jaz, bi on reči v izkusil isti perspektivi kot jaz.«¹³
2. Idealizacija kongruence relevantnih sistemov: »Jaz in on se učiva sprejeti kot dano, da so razlike v dojemanju in razlaganju, ki izhajajo iz različnosti moje in njegove biografske situacije, za njegove in moje, za najine pričujoče praktične smotre irelevantne; da jaz in on, da midva lahko tako delujeva in se sporazumevava, kot da bi v najinem dosegu stoječe objekte in njihove lastnosti aktualno in potencialno izkusila in razlagala na identičen način.«¹⁴

Normalna oziroma neizkrivljena komunikacija je možna v javni sferi pod pogoji zamenljivosti položajev in kongruence relevantnih sistemov. Tukaj se moramo vprašati, komu pripadajo te strukture in položaji. To vprašanje je preoblikovanje našega prvega vprašanja, vprašanja po subjektu komunikacije. Če razumemo subjekt v smislu Kantovega avtonomnega subjekta izgubimo njegovo zasidranost v življenjskem svetu vsakdana, v tistem, kar lahko opišemo s starogrškim pojmom »*ethos*«. Zategadelj dobimo namesto živečega subjekta intersubjektivne komunikacije umetno konstrukcijo, ki nam služi kot toga shramba vseh vrlin in grehov.

¹¹ Ibid. str. 202.

¹² Ibid., str. 202.

¹³ Alfred Schütz, Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Darmstadt 1975, str. 74.

¹⁴ Ibid.

V naši analizi bi morali, nasprotno, izhajati iz »*ethos-a*« kot vira konstrukcije vrlin in ne iz umetnega avtonomnega subjekta:

»Tudi v bodočem, 'globalno' zraslemu človeštvu bo humanost temeljila na *etho*-su, tj. na sovisju vrlin. To prepričanje je v nasprotju pogledom, ki ga danes zastopajo mnogi filozofi: menijo, da bo v 'globaliziranem' svetu tisto, kar se je v stari evropski tradiciji imenoval 'etos' izginilo; kajti vsak etos bi naj bil vezan na določeno kulturo. Ker bi naj lahko računali, da bodo v bodočem svetu na dolgi rok vse razlike med kulturami izginile, bi naj veljalo zahtevati in morda pričakovati le eno: ravnanje po povsem splošnih, za vse kulture v enaki meri zavezujočih pravilih.«¹⁵

Opozoriti je treba, da bi morali v moderni družbi, ki pozna različne ne-tradicionalne organizacijske oblike vsakdanjega življenja naše razumevanje pojma »*ethosa*« nekoliko modificirati. Na paradoksen način lahko rečemo, da postane v moderni postindustrijski družbi ne-tradicionalni način vsakdanjega življenja zelo pogosto tradicionalen. Najbolje lahko ta pokažemo na primeru tako klasične oblike *ethosa* kot je družina. Danes namreč postajajo značilne alternativne organizacijske oblike odnosov med pripadniki ene generacije in med pripadniki različnih generacij. Primeri: veliko število samskih moških in žensk, ki svoje otroke samostojno vzgajajo, institucije posvojitev otrok, homoseksualni zakonski pari, ki so bili v nekaterih demokratičnih družbah uradno priznani itd. V primerjavi s to transformacijo klasične monogamne evropske družine tradicionalna muslimanska poligamija niti ne izgleda tako eksotično.

V tem smislu predlagam, da uporabimo ob interpretaciji pojma »*ethos*« pojma »okolje« (Umwelt) in »so-svet« (Mitwelt) Alfreda Schütza in Thomasa Luckmanna, ki ju opisujeta kot temeljne strukture življenjskega sveta vsakdanje izkušnje. Okolje je svet neposredne intersubjektivne interakcije, ki jo Schütz in Luckmann označujeta s pojmom »face-to-face situation«. Ta situacija je zaznamovana z najvišjo stopnjo intimnosti intersubjektivnih odnosov. »Jaz« kot subjekt socialnih odnosov nima tu nič skupnega z abstraktnimi socialnimi tipi, pač pa z živečimi akterji socialne realitete, ki seveda zastopajo različne socialne tipe. Ti tipi pa konstituira v taki situaciji le ozadje socialne interakcije. »Najin« socialni odnos ima v tem primeru značaj midva-odnosa, ki se konstituira preko odprave ti-naravnosti udeležencev interakcije. Lahko bi označili različne oblike socialnih odnosov, ki so postale običajne kot različne oblike *ethosa*, med njimi seveda družino (seveda v vseh, celo ne-tradicionalnih oblikah), kot tudi vse ostale socialne orga-

¹⁵ Klaus Held, »Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos«, Otvoritveno predavanje na simpoziju »Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: fenomenološke perspektive«, Ljubljana, 16–19. November 2006.

nizacijske oblike vsakdanjega intersubjektivnega izkustva. Ravno te oblike vsakdanjega izkustva utelešajo zgoraj imenovano idealizacijo zamenljivosti položajev in kongruenco relevantnih sistemov z najvišjo stopnjo njihove aktualizacije. Zaradi tega je tukaj možna resnično neizkrivljena komunikacija. Toda sfera takih odnosov je v prvi vrsti zasebna sfera.

Intersubjektivni so-svet (Mitwelt) vsakdanjega izkustva pa je zaznamovan, nasprotno, s tipizacijo in zaradi tega z visoko anonimnostjo. To je sfera vi-odnosov, ki so konstituirani preko vi-naravnosti udeležencev interakcije. Zaradi tega je uresničitev idealiziranja zamenljivosti položajev in kongruence relevantnih sistemov v tem so-svetu veliko bolj problematična kot v okolju (Umwelt). Zaradi tega je tudi riziko izkrivljanja komunikacije tukaj dokaj visok. Dejansko izkrivljanje komunikacije se zgodi tam, kjer so meje med okoljem in sosvetom uničene. V tem primeru postanejo intimni in skoraj netipizirani midva- -odnosi imitirani s pomočjo oblastnih institucij v so-svetu, to pomeni, v sferi anonimnih in skoraj povsem tipiziranih vi-odnosov in na ta način izkrivljeni. Na drugi strani pa se zaradi ekspanzije javnega so-sveta uniči okolje, kot sfera intimnih privatnih odnosov. V totalitarnih družbah na primer, kjer državna oblast imitira vlogo očeta družine in poskuša odnose vseh členov družbe predstaviti kot odnose znotraj velike družine, izgine meja med okoljem in so-svetom, med zasebnim in javnimi zadevami. To privede do uničenja normalnih zasebnih in javnih odnosov med člani družbe, do izkrivljanja komunikacije, do pozabe *ethosa* kot sfere privatnega življenja in do korupcije javnosti, kot sfere javnih aktivnosti človeka.

149

Na osnovi teh premislekov predlagam širšo interpretacijo pojma *ethos*. *Ethos* je ugotovljeni način vsakdanje eksistence skupnosti ljudi znotraj horizonta njihovih medsebojnih intersubjektivnih interakcij, to pomeni, znotraj intersubjektivnega okolja (Umwelt); in način vsakdanje eksistence s pripadniki drugih skupnosti, to pomeni, znotraj intersubjektivnega so- -sveta (Mitwelt). Ta splošni intersubjektivni horizont vseh mogočih okolij in so-svetov je sfera javnosti. Njihovi akterji niso atomarni subjekti, pač pa določene skupnosti oziroma pripadniki teh skupnosti, ki so v njihovih intersubjektivnih dejavnostih pogojeni s posebnostmi lastnega *ethosa*, oziroma lastnega okolja. Mnoštvo atomarnih subjektov moramo zamenjati z množtvom tipov *ethosa* oziroma okolij, ki v komunikaciji konstituirajo oblast kot alternativo nasilju, kajti zahteva posameznega subjekta po splošno veljavni moralni poziciji pogosto postane v socialno-političnem diskurzu totalitarna zahteva.

Drugačnega stališča, ki mojemu nasprotuje, mi ni treba spoštovati zato, ker je lahko izraz splošne človeške pozicije, pač pa ga moram spoštovati, ker je to stališče človeška pozicija, ki je lahko tudi napačna. Zaradi tega ne izgine svoboda

atomarnega subjekta, pač pa se transformira v nekem drugem kontekstu v kolikor format moje dejavnosti ni splošna zakonodaja, pač pa fleksibilno ravnotežje različnih zakonodaj.

Prevedel *Rok Svetlič*

PROBLEM SODOBNE POLITIČNE FILOZOFIJE.

Transfer individualne odgovornosti

Naslov simpozija »*Evropa, Svet in humanost v 21. stoletju*« vabi udeležence, da se ozrejo na probleme sodobne Evrope in jih tematizirajo v svojih prispevkih. To hkrati pomeni, da se bodo avtorji morali prej orientirati v zaenkrat še odprtem problemskem polju, kot pa poglobiti se v analiziranje stare filozofske literature. Rezultat takega premisleka je v prvi vrsti preizkus neke ocene ali stališča in ne poglobljena študija z vnaprejšnjo metodološko strukturo. Tudi pričujoči prispevek naj ne velja več, kot le refleksija nekega intelektualnega občutka.

Posebej je razveseljivo, da se teh tem lotevamo v okviru fenomenologije, ker ima ta, vsaj po mojem mnenju, še mnoge neizčrpane potenciale na področju praktične filozofije. Glede na to, da se ukvarjam s filozofijo prava, se čutim najbolj nago-vorjenega s kategorijo humanost iz omenjenega naslova. V okviru tega prispevka se bom zato posvetil fenomenu, ki je tako v Sloveniji kot v Evropi v zadnjem času zelo izpostavljen in se mi zdi, kar zadeva vprašanje humanosti, eden največjih iz-zivov sodobne praktične filozofije v Evropi.

Gre za *razkroj koncepta individualne odgovornosti*, natančneje, za njen transfer od individualnega subjekta na kolektivni subjekt. Razlogi za ta transfer niso v pre-pričanju, da posamezniku *ni potrebno* vstopati v odgovorne odnose, pač pa da zaradi zunanjih vplivov tega *ni zmožen*. Dejstvo, da se posamezniku odvzame njegovo lastno odgovornost morda na prvi pogled izgleda kot dobrodošla razbre-

menitev posameznika. Čeprav je lahko transfer za posameznika koristen moramo kljub temu vztrajati, da vprašanje humanosti tematiziramo na drugi ravni, ki je od tehtanja koristi striktno ločena.

Postavljamo sledečo tezo: četudi je koncept humanosti globoko kontroverzen, si ga vendarle težko zamislimo brez tega, da človeku pripisujemo neko delovno kompetenco. Stališče, da delovanje in njegove posledice ne pripadajo delujočemu, pač pa tistemu, ki je za tega človeka odgovoren, spominja prej na skrbništvo nad nezrelim otrokom, kot na spoštljiv odnos moralnih presojo zmožnega človeka. Transfer odgovornosti lahko deluje različno intenzivno, pri čemer na skrajni stopnji posameznik svojo moralno kompetenco v celoti izgubi in se izenači omejenim položajem nedoraslega otroka. Glede na nekatere dogodke, katerim smo bili v Evropi priča pred kratkim se zdi, da se obseg transferja odgovornosti v zadnjem času drastično stopnjuje.

Mesta, kjer lahko opazujemo transfer odgovornosti so razna področja delovanja države. Naj že na tem mestu opozorimo, da problematiziramo transfer odgovornosti izključno v okviru politične morale. Če želi posameznik v svojem zasebnem življenju nositi odgovornost nekoga drugega (ali obratno, če nekdo želi svojo odgovornost preložiti na drugega), taka odločitev ostaja v okviru zasebne pristojnosti posameznika. Nedopustno pa je, če javna morala posamezniku okrne kompetenco za odgovorno delovanje ali mu jo celo v celoti odvzame. Prispevek se bo podrobneje posvetil socialni in kazenski politiki.

II.

Preden nadaljujemo, naj uvedemo provizorični koncept odgovornosti, pri čemer naj za namen tega prispevka zadostuje naslednja definicija: obravnavati nekoga kot odgovornega pomeni, da delovanje in posledice tega delovanja pripisujemo delujočemu. Odgovornost je *vez*, ki z odločitvijo za neko dejanje nastane med delujočim in dejanjem.

Ta zdravorazumska definicija je v ozadju številnih filozofskih konceptov, čeprav so jo ti na zelo različne načine utemeljevali. Najpogosteje se odgovornost obravnava kot hrbtna stran svobode. Vprašanje svobode delujočega je bilo v antiki le v ozadju temeljnega praktičnega problema: tj. vrlega življenja. Aristotel napiše, da vrlo življenje sicer ni samoumevno, vendar se ga brez nadaljnjega da priučiti. Ker pa vrlina vodi k srečnosti po kateri vsakdo stremi,¹ implicira možnost, da sreč-

¹ »Vsekakor pa je srečnost, tudi če je ne pošiljajo bogovi, tudi če se da pridobiti zgolj z vrlino, z naukom ali s kako vajo, vendarle nekaj božanskega: saj je nagrada in najvišji smoter krepotnega življenja,

no življenje spodleti, problem nedosegljivosti želenega. Vendar to Aristotela ne napelje do sklepa, da je tisti, ki mu je to spodletelo v njegovi svobodi kakorkoli omejen. Razloge za nesvobodo vidi izključno v zunanjih okoliščinah, ki delujočega neposredno ovirajo.

Posebno mesto v filozofski tradiciji razprav o svobodi pripada Immanuelu Kantu. V svoji aprioristični optiki Kant ne vpraša, »kaj je svoboda?«, pač pa »kako je svoboda mogoča?«. Ugotavlja, da svoboda ne more nastopiti kot predmet veljavnega spoznanja, to pomeni skozi zrenje. Zatorej je lahko le *a priori*na sestavina našega uma, to je ideja. Idej je toliko, kolikor je vrst odnosov, ki jih predstavlja razum prek kategorij, torej: »... *iskati bo, prvič, (tisto, op. R. S.) nepogojeno kategorične sinteze v subjektu, drugič, hipotetične sinteze členov v vrsti, tretjič, disjunktivne sinteze delov v nek sistem.*«² Te tri vrste nepogojnega so: *duša, svoboda in bog.*

S tem se na ravni čistega uma vpelje svoboda kot nekaj zgolj možnega, čeprav njene resničnosti ne bo mogel um nikoli spoznati. Pa vendarle: človek lahko na določen način »spozna« svobodo, pri čemer seveda ne gre za spoznanje v teoretičnem smislu: »*Le človek, ki sicer celo naravo spoznava zgolj prek čutov, se spozna tudi prek čiste apercepcije (blosse Apperzeption), in sicer v dejanjih in notranjih določitvah, ki jih v nobenem primeru ne more šteti k vtisom čutov; in je sebi delno fenomen, delno pa, s gledišča določenih zmožnosti, zgolj inteligibilni predmet, ker delovanje tega nikakor ne moremo šteti k recipiviteti čutov.*«³ To pomeni, da človek spozna svojo svobodo v praktičnem in ne v teoretičnem udejstvovanju.

153

Na tem mestu vstopa kategorična morala, kot jo Kant razvije v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in v *Kritiki praktičnega uma*. Kantova misel predstavlja vrhunec filozofije razsvetljenstva, ki je gradila na zaupanju v um in subjekt. Temu zaupanju sledi razočaranje in spoznanje, da se »evangelija čistega uma« vendarle ne da napisati. Ko je v nekem trenutku filozofija, ki je gradila na veri v subjekt in um obveljala kot stranpot, je bil do druge skrajnosti le še korak: zavračanje tradicionalnih konceptov je začelo veljati kot samoumevna legitimacija in kot deviza postmodernizma. Brezmejnemu zaupanju v um in subjekt sledi brezmejno nezaupanje.

Na pasti take ekstremne drže opozarja H. M. Baugarten v članku »*Kateri subjekt je izginil*«⁴ Že iz naslova izhaja, da pojma subjekt ne smemo razumeti enoznačno.

to pa je brez dvoma nekaj božanskega in nadzemelskega. (Aristoteles, Nikomahova etika, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1099b).

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, A 323.

3 Prav tam, A 546.

4 H. M. Baugarten: *Kateri subjekt je izginil?*, v: Nova revija, št. 169, Ljubljana 1996, str. 67–86.

Med raznimi možnimi pomeni subjekta najprej omeni osebne zaimke kot neobhodne samoreference govorečega. Drugič, subjekt je lahko razumljen v pomenu Kantovega »mislim«, kateri mora biti sposoben spremljati vse moje predstave. Tretjič, subjekt je lahko razumljen kot moment osebnosti: človek ima po Kantu kot živo bitje dispozicijo za živalskost, kot razumno bitje za človeškost in kot prištevno bitje za osebnost. Četrty je vidik subjekta kot intersubjektivnost jezikovnega komuniciranja.

In peti pomen je pomen subjekta, pri katerem se »mislim« in »hočem« zvajata na enakost substance in subjekta v pojmu samozavesti. Tak subjekt, mišljen kot duh, prisebstvo, svoboda, spremeni naravo v obliko povnanjanja sebe in zgodovino povzdigne v samouresničitev duha. Baumgartner opozori, da je »izginil« le peti subjekt – tj. instrument za pojasnjevanje narave in zgodovine. Preostali subjekti ostajajo naprej in razpust absolutnega subjekta ne preprečuje, da bi človeka obravnavali kot odgovorno bitje. Človek ostaja podlaga (subjekt) svojim ravnanjem.

Zdi se, da moramo vsaj na področju praktične filozofije vztrajati – kljub trezni distanci do racionalističnega optimizma – na nekaterih razsvetljenskih pojmihi. Četudi na ontološki ravni s subjektom, umom in svobodo ne moremo več opisati resničnosti, si koncepta odgovornosti prav tako ne moremo zamisliti brez *subjekta*, ki je *svoboden* in sprejema *racionalne* odločitve za svoja dejanja. Tako je koncept odgovornosti možen le kot celota teh dveh elementov. V prvi vrsti mora obstajati odgovorni »nekdo«, ki predstavlja podlago odločitvam in dejanjem. Seveda, s tem ni izčrpan njegov ontološki opis, še manj smo s tem izrekli »cogito sum« – toda koncept odgovornosti mora predpostaviti komunikacijo z minimalnim »nekom«. Odgovornost predpostavlja poleg subjekta še njegovo svobodnost in zmožnost racionalnih premislekov. Vse to pa temelji na kategorijah, ki izhajajo iz razsvetljenstva.

Iz postmoderne perspektive morda deluje tovrsten koncept odgovornosti anahronistično in preveč rigorozno, vendar si je brez njega nemogoče zamisliti demokratsko politično moralo. Na eni strani sicer od delujočega neizprosno zahteva polaganje računov za njegova dejanja, toda na drugi strani mu nudi zelo pomembno varnost. Z uvedbo subjekta kot nosilca odgovornosti se vpelje načelo individualne odgovornosti pri kazenskih postopkih: zgolj pripadnost kolektivni entiteti ne sme v nobenem primeru legitimirati uporabe prisilnih sredstev. Nadalje, razsvetljenski koncept svobode jamči za sekulariziran pojem odgovornosti, skladno s katerim je svobodna odločitev izključna referenca za presojo moralnega statusa nekega delovanja. S tem je izključena preko izvirnega greha skvarjena

človekova narava in drugi apriorni moralni statusi. Element umnosti pa zahteva, da odgovornost lahko dokažemo le v okviru racionalnega diskurza.

V določenem smislu ostaja praktična filozofija zavezana tradiciji, kar pa ne implicira, da lahko pomenskost, ob kateri živi človek, opišemo s tradicionalnimi koncepti. Ta izkušnja se zrcali na polju fenomenologije v izpostavljanju *sveta* kot ontološkega določila, v katerem človek srečuje soljudi in reči. Provizorična definicija odgovornosti, kot vezi med delujočim in dejanjem, sicer predpostavlja omenjene razsvetljske kategorije. Toda racionalna paradigma, v kateri so te kategorije nastale, je izgubila svojo veljavo, zaradi česar preostane tem kategorijam le še njihova tehnična funkcija. Niso namreč več zmožne opisati horizonta, v katerem delujoči svoja dejanja vidi kot nekaj smiselnega – tj. svet kot ontološko določilo človeka.

Na tem mestu bi radi napotili na misel M. Heidegggra iz sledečih razlogov. Prvič, njegov filozofski koncept sega daleč preko paradigme uma in subjekta. Njegovo mišljenje predstavlja radikalen prelom z »metafiziko«, saj podedovanega mišljenja ne skuša sanirati z različnimi korektivi, pač pa vse stavi na »novi začetek«. Drugi razlog, ki pa je za praktično filozofijo posebej daljnosežen, pa je v tem, da novo mišljenje ne kolidira s tradicionalnim, pač pa se giblje na povsem drugi ravni.

Znan je Tugenhatov očitek, da Heideggrov pojem resnice zgreši njen specifični smisel, saj ne zmore ločevati med resničnim in napačnim. Res je, da *Aletheia* ne zagotavlja tovrstnega merila, toda Heidegger ne raziskuje problema resnice v tem smislu. Ne ukvarja se z korespondenčnimi, konsenzualnimi in koherentnimi teorijami resnice, pač vpraša po bistvu resnice kot take. Tako mišljenje resnice se ne giblje na isti ravni, kot omenjene teorije, ne konkurira z njimi in jih tudi ne skuša razveljaviti.

Enako velja za etiko. Kot opozarja S. Bacca, Heideggrova kritika praktične filozofije ni banalno nasprotovanje, saj hoče zgolj premisliti njen temelj: »Heideggrova izvorna etika je s tradicionalnimi etikami v takem odnosu, kot je njegovo aletheiološko pojmovanje resnice s tradicionalnim teorijami resnice. To pomeni, da Heidegger ne zavrača tradicionalne etike. Le da ta dobi svoj temelj šele v od njega premišljeni izvorni etiki.«⁵ Tradicionalna etika ni »napačna«, je le derivat izvirne etike, razumljene kot *ethos*.

5 Luis Santiesteban Baca, *Die Ethik des »anderen Anfangs« – zu einer Problemstellung von Heideggers Zeitdenken*, Ergon Verlag, Würzburg 2000, str. 226.

Četudi Heideggrov osnutek sega daleč preko tradicionalnega mišljenja, ne izhaja iz tega avtomatično preganjanje vsakršnih tradicionalnih kategorij. Hkrati pa razpira horizont, v katerem neko dejanje za delujočega sploh lahko dobi pomen. Gre za ontološko umeščenost človeka v svet. V *Biti in času* Heidegger izpostavi, da *tu-bit* pomeni *biti-v-svetu*, kar je izvirnejše določilo človeka kot pa »misliti« ali »hoteti«. V spisih, ki sledijo *Biti in času*, več ne srečujemo eksistenciala *biti-v-svetu*, pač pa sedaj srečamo razne artikuliracije umeščenost človeka v predani horizont pomenov.

Na tem mestu pride fenomen »odprtosti« posebej do izraza, ki ga Heidegger sicer označuje tudi z pojmom »svoboda«, katero pa je seveda treba striktno ločevati od klasičnega pojma svobode. Heidegger razume svobodo kot nekaj, preko česar vsaka izkušnja (kot tudi svobodna odločitev) šele postane mogoča; kot kraj oz. odprtost, v kjer človek ontološko sploh lahko nekaj sreča. To ni nevtralen prostor treh dimenzij, pač pa živeča razklenjenost. Le ker se človek nahaja na tem kraju, se lahko tudi praktično orientira in svoja dejanja razume kot smiselna.

Kot smo omenili, je ta članek namenjen problemu transferja odgovornosti v povezavi z vprašanjem humanosti. Izhajamo iz tega, da predstavlja individualna odgovornost neizogibno sestavino vsakega koncepta humanosti. Kajpak ne sme ta vidik postati izključna sestavina, ki bi opredeljevala humanost, saj bi v tem primeru nekatere skupine, na primer, umsko bolne itd. oropali dostojanstva. Po drugi strani pa je težko zanikati, da ni s stališča človeškega dostojanstva sporno, če javna institucija *a priori* zavrača, da prištevemu človeku moralno pripadajo dejanja, za katera se je odločil. Tudi primeru seveda, ko bi bilo to zanj koristno.

Človek ostaja v določeni meri delujoči subjekt: »*Za človekov sestop k lastni tu-bitni ni potrebno (...) negiranje samega sebe kot subjekta, marveč le distanciranje od absolutizacije subjekta.*«⁶ Videli smo, da le ohranjanje svobodne in racionalne subjektivitete omogoča vstop na horizont odgovornega ravnanja. Brez tega človek (p) ostane amoralno bitje, in sicer ne onstran, pač pa tostran dobrega in zlega – kot nedorasel otrok.

Zaradi tega lahko obravnavamo transfer odgovornosti, metaforično rečeno, kot proces *infantilizacije* odraslega človeka. Odprava odgovornosti posameznika skozi transfer ne pomeni slovesa od odgovornosti kot take, pač pa gre le prenos odgovornosti na nek drug subjekt. Procesu infantilizacije odgovarja na drugi strani proces *paternalizacije*, tj. vpeljave starševske pozicije, kamor se odlaga posamezniku odvzeta odgovornost. Ta vloga je pripadla »državi«.

6 Tine Hribar, *Pustiti biti – kriza evropskega nihilizma*, Založba Obzorja, Maribor 1994, str. 28.

Pojem »država« se pri tem uporablja nedosledno. Lahko bi v grobem rekli, da je se naslanja na razpršeno dediščino (post)marksistične kritike nepravilne družbene ureditve. Z pojmom »država« je tukaj lahko mišljena konkretna družbena, politična, gospodarska itd. ureditev, kateri se odreka legitimnost; lahko pa je »država« mišljena dobesedno, če imamo opraviti z radikalno anarhistično kritiko. V vsakem primeru pa implicira pojem države v kontekstu transferja defektni modus socialnega življenja. Oznaka defektnosti omogoča, skupaj s sociološkim naukom o družbeni pogojenosti posameznika, opisani transfer odgovornosti: ker je vsak posameznik bistveno opredeljen z družbenim, ta defektnost družbe neizogibno onemogoči optimalni razvoj posameznika. Tako postane država mesto, kjer lahko vselej najdemo razloge za moralno, pravno in socialno patologijo posameznika.

Na začetku smo transfer odgovornosti opredelili kot enega glavnih izzivov za vprašanje humanosti danes. Čeprav bi lahko na tem mestu navajali različne postmoderne avtorje, ki postavljajo pod vprašaj tako predpostavke, kot tudi sam koncept odgovornosti, pa je vendarle težko najti tako ilustrativno odpravo individualne odgovornosti, kot smo ji bili pred kratkim priča v nekaterih javnih diskusijah. Zaradi tega se osredotočamo na oceno aktualne kazenske in socialne politiko v Sloveniji in Evropi. Prvo smo izbrali, ker zadeva sankcioniranje najvišjih etičnih pravil (kot je npr. nedotakljivost življenja), kjer je vsako relativiziranje odgovornosti akterja (in posledično tudi transfer), posebej delikatno. Drugo pa, ker je socialna politika postala (glede na nekatere nedavne dogodke) mesto, kjer se je transfer odgovornosti izvajal v najbolj radikalni obliki doslej.

III.

Najprej pojdemo h kazenski politiki. Četudi sta pravo in morala dva med seboj ločena sistema pravil, vendarle vsebuje kazenski sistem najpomembnejše moralne standarde: npr. primer prepoved umora, prepoved povzročanja telesnih poškodb itd. Zato tega gre pri sankcioniranju tovrstnih prekrškov neizogibno za fenomene, ki zadevajo (tudi) moralo. Četudi načelno sprejemamo, da je vsak človek zmožen slediti takim prepovedim, pa sociološke študije opozarjajo, da je kriminaliteta v določeni meri pogojena tudi s socialnim okoljem. Tako spoznanje je brez nadaljnega dobrodošla dopolnitev kazenske politike na ravni prevenције, če pa postane ta empirični pristop edini način obravnavе problematike, pa neizogibno vodi do transferja odgovornosti. Kazenska problematika se na ta način prenese z ravni svobodne odločitve na raven socialne pogojenosti posameznika: empirija zamenja moralo. Če je delovanje posameznika bistveno opredeljeno preko družbenih odnosov to pomeni, da je storilec prej zlorabljeno orodje v ro-

kah bolne družbe kot pa akter dejanja, za katerega *ve, da je prepovedano, vendar ga kljub temu zagreši*.

Iz tega sledi sklep, da je treba storilca resocializirati namesto kaznovati. Sankcije se ne razume več kot povračilo, pač pa kot izobraževalni, vzgojni in poboljševalni ukrep. Njihov cilj je vplivati na storilca tako, da bo ta postal sposoben spoštovati moralna pravila. V ozadju je tiha predpostavka, da delujoči ni sposoben spoštovati temeljnih moralnih norm. To je pogosto neizgovorjeno prepričanje, ki tiči za všečnimi krilaticami, kot so: »pomoč namesto maščevanja«, ⁷ »sočutje namesto sovraštva« itd.

Glede na vprašanje humanosti menim, da je nedopustno delovanjsko kompetenco posameznika oslabiti do te mere, da ta naj ne bi bil več zmožen spoštovati⁸ najbolj temeljnih moralnih pravil. Seveda včasih delujočemu zaradi določenih psihičnih ali fizičnih okoliščin odgovornosti ne moremo pripisati, kar pa je zadeva vprašanje prištevnosti. Nekaj povsem drugega pa je, če v sam koncept kazensko-pravne odgovornosti vgradimo element nezmožnosti odgovornosti – četudi smo o nepravico⁹ družbene ureditve globoko prepričan.

7 Take alternative so neprimerne. Že Kant, kot teoretični utemeljitelj retributivističnega kazenskega modela, opozori, da kazen ne sme nikoli biti izrečena iz sovraštva.

8 Poleg spornosti predpostavke, da delujoči ni zmožen osnovne odgovornosti, je vprašljiv tudi koncept resocializacije kot tak. Na prvi pogled se zdi dobrodošlo, da se vnaša pragmatične argumente v polje kazenske politike, saj to obeta razrahljanje togega vztrajanja, po katerem je smoter kaznovanja edino v spoštovanju imperativa abstraktne morale. Toda pri tem se pozablja, da resocializacijski koncept brez moralnega referenčnega okvira zabrede v številne težave. Kajti, če je temeljni smoter zgolj resocializacija, potem ni npr. nobenega razloga, da bi kaznovali storilca najgrozljivejših zločinov, če je bil ta odkrit po dolgem času in je doslej vzorno živel.

Na drugi strani omogoča ta koncept tudi nesorazmerno dolge in nepravilne kazni: če bi nekdo kazal zelo počasen napredek v procesu resocializacije, bi bile tedaj tudi za bagatelne delikte upravičene ekstremno dolge zaporne kazi. Še več, nobenega zadržka ni (v strogem pomenu tega koncepta), da ne bi izrekli preventivnih kazni, če bi denimo neka oseba kazala znake nesocializiranosti in s tem tveganje za kriminaliteto – ne glede na to, da ni še ničesar zagrešila.

Vidimo, da retorika, ki se opira na kritiko retributivizma nikakor samoumevno ne implicira milih kazni in morale odpuščanja. Zdi se, da je moralna dimenzija v kazenski politiki nepogrešljiva.

9 Po marksistični kritiki je pravo (skupaj s preostalo nadgradnjo) produkt družbenega razreda, iz česar izhaja tudi njegova nelegitimnost in ideološkost. Proti tej tezi govori spoznanje, da v vseh kulturah, pa naj bodo še tako različne, vselej najdemo nekaj takega, kar danes imenujemo kazensko pravo. Poleg samega obstoja nekega sistema, pa je še posebej presenetljiva podobnost prepovedanih dejanj, ki jih najdemo v različnih kodeksih, saj »najdemo danes poznane kategorije deliktov praktično v vseh kulturah: umori; premoženski delikti; delikti zoper čast; spolni delikti; požigi; ponarejanje mer, uteži in denarja; ponarejanje listin.« (Otfried Höffe, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, str. 67).

Drugi primer transferja odgovornosti lahko opazujemo na primeru socialne politike. Pred dvema letoma so Evropo pretresle demonstracije v evropskih predmetjih. Tako obseg kot tudi trajanje pustošenja se s težka primerjamo podobnimi dogodki v povojni Evropi. Dogodki so pri kritični javnosti nemudoma sprožili niz premišljanj, ki so skušala fenomen pravilno opisati in pojasniti.

Verjetno niso bili udeleženci demonstracij še nikoli tako radikalno izključeni iz diskusije, kot diskusijah, ki smo jim bili priča. Če pustimo ob strani populistične in žaljive izjave nekaterih politikov, lahko brez tveganja rečemo, da so razprave temeljile izključno na transferju odgovornosti: kot odgovorna za dogodke se je omenjala izključno država. Večina kritikov je operirala s takim konceptom države, ki je veljal za nič manj kot onnipotentni vzrok vseh socialnih fenomenov. S tem pa se je diskusija končala v istem trenutku, kot se je začela. Če namreč vpeljemo v postopek pojasnjevanja nekega fenomena totalni vzrok vsega, potem smo nalogo v tistem trenutku tudi končali: noben drug vzrok dogodkov ni več možen.

Tudi na znanstvenem simpoziju,¹⁰ ki ga je organiziral Oddelek za sociologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, na katerem so sodelovali številni vidni sociologi, ni diskusija dopustila nobenega drugega razloga – niti na ravni »pogojev možnosti«. V izogne nesporazumu, državna politika zagotovo predstavlja pomemben faktor, ki lahko prispeva k reševanju tovrstnih problemov. Toda pojmovanju, ki državno politiko vidi kot izključni temelj vseh socialnih fenomenov, se upira, če ne drugega, nosilna ideja demokracije kot take: demokracije kot družbene ureditve, ki je nezdružljiva s konceptom totalitarne politike, na kateremkoli področju že.

Če naj človeka obravnavamo kot odgovorno in dostojanstveno bitje, mu moramo dopustiti, da je vsaj sooblikovalec svoje usode. Zaradi tega je v konkretnem primeru nepogrešljivo dopustiti niz vprašanj, ki zadevajo tudi udeležence demonstracij – vprašanj,¹¹ ki naj poiščejo odgovore, v kakšni meri so udeleženci demonstracij prispevali k težkemu položaju, v katerem so se znašli. Še več, zagovarjanje univerzalne odgovornosti države lahko zgolj prispeva k poglobljanju krize, ker se na ta način ponuja neveren in hitro razširjajoč se miselni instrument, ki ob neuspehu vsakomur omogoča ekskulpacijo lastne odgovornosti.

¹⁰ Simpozij se je odvijal 14. 11. 2005 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

¹¹ Lahko bi postavili vprašanje, ali so udeleženci demonstracij izkoristili izobraževalni proces v enaki meri kot preostali državljani itd.

IV.

Četudi velja poskus odprave subjekta v vseh njegovih aspektih kot postmoderna gesta, pa imajo ti poskusi presenetljivo tudi pred-moderne poteze, ki se najjasneje pokažejo pri problemu ravnanja. Morda bi lahko govorili celo o vključevanju religioznih vzorcev v sodobno politično moralo. Pri odklanjanju retributivne kaznovalne teorije in zagovarjanju resocializacijske na mesto nje, je težko spregledati bližino krščanske vrednote odpuščanja in pomoči grešniku. S stališča religioznih sestavin pa je najbolj zanimiva poteza, ki se nanaša na temeljno predpostavko transferja odgovornosti: tj. nezmožnost slediti temeljnim moralnim pravilom. S tem se odpravlja razsvetljenski nauk o avtonomnem subjektu in nadomešča z, metaforično rečeno, naukom o od zunaj pokvarjeni človeški naravi. Če krščanstvo na odgovornosti posameznika še vedno vztraja, četudi so njegove zmožnosti odločanja omejene (Avrelij Avguštin pravi, da ima človek le še svobodo za zlo), pa postavlja transfer odgovornosti pod vprašaj odgovornost kot tako.

Če poleg človeka hipostaziramo vsedoločujočo entiteto, Boga ali državo, s čimer človek ostane brez lastnega sveta, potem gre vsaj v praktično-filozofskem smislu, za predmoderni koncept. Lahko bi rekli, da gre za prenos predikata onnipotence z boga na državo. Tak pojem države (ki je vzrok vsega) izključuje sleherni pomensko avtonomijo socialnih fenomenov, saj zunaj tega okvira ne more obstajati noben moralni fenomen. Gre za zanimivo perverzijo Levinasove misli o absolutni odgovornosti za drugega – s sledečo razliko. Izkušnja odgovornosti ne zavezuje izkušajočega, pač pa tretjega, torej državo, ki sedaj nosi absolutno odgovornost: tako za državljana, kot tudi za njegovo odgovornost. Ta pojem države nastopa na atiološki ravni kot izključni vzrok vseh socialnih fenomenov, na moralni ravni pa kot deponija sleherne odgovornosti posameznika.

Spoštovanje humanosti človeka je mogoča torej le ob soočenju z totalitarnimi elementi v politični morali in ob rehabilitaciji individualne odgovornosti. Kajti človek je – med drugim – bitje, ki je brez nadaljnega zmožno pravih in napačnih odločitev.

FENOMEN »GLOKALIZACIJE«

Globalizacija in identiteta v razmreženi družbi

Revolucija informacijskih tehnologij in redefinicija kapitalizma oblikujeta novo družbo: tako imenovano razmreženo družbo (net-society). Njene poglobitve značilnosti so vse večja globaliziranost ekonomske sfere, fleksibilna organizacija dela in kultura, ki je zelo odvisna od množičnih medijev. Ta novi sistem organiziranosti družbe se razvija planetarno, v tem ko spreminja institucije, transformira kulturo in s seboj prinaša tehnične inovacije. Vendar ne sproža zgolj rasti bogastva in nova spoznanja, temveč tudi uboštvo in vse večje razlike med družbenimi sloji.¹ Toda navkljub stopnjujočemu se širjenju tehnološke in ekonomske globalizacije se obenem širi tudi silna mnogoterost gibanj kolektivnih identitet v imenu multikulturalizma, nacionalizma, integrizma in feminizma. Drugače povedano, gibanja v zvezi z etnično, jezikovno, nacionalno, religiozno oziroma spolno identiteto se globaliziranju upirajo.²

Na različne načine se poskuša obvarovati kulturno enkratnost in individualnost posameznikov. V tem smislu bom fenomen, v katerem se globalna dimenzija po-

¹ Glej Joseph Stieglitz, *El malestar de la globalización*, Taurus, Madrid 2002.

² O tem primerjaj obsežno in izčrpno dokumentirano delo Manuela Castellsa *The Information Age. Economy, Society and Culture* v dveh zvezkih (1. zv.: *The Rise of the Network Society*; 2. zv.: *The Power of Identity*), Blackwell Publishers, Cambridge 1997. V razpravi Manuela Castellsa »Globalisation and Identity. A Comparative Perspective«, objavljenem v reviji *Transfer, Journal of Contemporary Culture* 1 (2006), na straneh 56-66 lahko preberemo kratek povzetek njegovih poglobitvenih argumentov.

vezuje z lokalno, imenoval »glokalizacija«. Po eni plati lahko vidimo, kako se vsepovsod širi tehnološka in ekonomska smotrnostna racionalnost. Po drugi strani pa smo postavljeni pred različne transformacije identitet, za katere ne moremo trditi, da duhovno izravnano vsega in socialno homogenizacijo kar enostavno akceptirajo. To deloma pojasnjuje moč njihovega upiranja globalizaciji, kot, denimo, kažejo naslednji zgledi: kulturna politika v Franciji, ki se prizadeva za ohranjanje lastne kulture, diskusije v okviru študij družbenega spola o redefiniranju odnosa med spoloma, postopni razmah ekološke zavesti, branjenje religioznih posebnosti v okrožju islama ali priznavanje jezikovnih pravic (na primer v Baskiji, Kataloniji ali v Quebecu). V tej zvezi medmrežje in komunikacijske možnosti, ki jih je le-to sprožilo, seveda igrajo pomembno vlogo, tako pri kritiki uradne javnosti oz. oblasti kot tudi glede artikuliranja vsakokratnih političnih, religioznih, etničnih ali pa estetskih alternativ.

S pomočjo te nove »glokalne« resničnosti bomo predstavili različne forme rekonstrukcije kolektivne identitete in jih ponudili v filozofsko in sociološko diskusijo. V okviru te debate želimo svoj pogled osredotočiti na dve temi. 1) Najprej bomo na hitro analitično očrtali poglobitvene značilnosti fenomena globalizacije, nato pa (2) orisali tri različne možnosti rekonstrukcije identitete. V prvem primeru se bomo osredotočili na najpomembnejša obeležja paradigme globalnega gospodarstva, posebno na tiste njene posledice, ki se kažejo v strukturi trga dela. V drugem delu pa se bomo ukvarjali z gibanji feminizma, multikulturalizma in ekologizma kot različnimi zgledi identitete.

1. Razločevalna obeležja globalizacije

V zadnjih dvajsetih letih se je uveljavil nov model gospodarstva, ki temelji na specifičnih tehnoloških znanjih in na mednarodnem trgu. Proizvodnje ne nadzirajo več posamezne države, temveč je vedno bolj odvisna od globalne proizvodne in potrošniške mreže ter od transnacionalnega pretoka kapitala in blaga. Toda globalizacija je – svojim kritikom, pa tudi zagovornikom, navkljub – dejstvo, faktum, ki nas zadeva neposredno in globoko, ki je deloma zunaj našega nadzora in ima svojo lastno notranjo dinamiko.³ Postavljeni smo torej pred nove situacije, ki so nam večidel nepoznane in ki od nas terjajo odgovor. Globalizacija s seboj prinaša nove situacije tveganja (spreminjanje podnebja, opustošenje narave, pomanjkanje surovin), ki se razprostirajo planetarno, ne glede na to, kje živimo, ali smo bogati ali revni. Globalizacija izziva k redefiniranju družine, spolnosti in medosebnih odnosov. Zelo vpliva tudi na kulturno in religiozno izročilo, kakor nam kaže vznik etničnih identitet, fundamentalizma in nacionalizma, ki se ote-

3 O tem glej zanimivo knjigo Anthonyja Giddensa *Runaway World*, Profile Books, London 1999.

pajo ekonomske in kulturne kolonizacije. Nazadnje je jasno tudi to, da globalizacija vodi k reformulaciji državotvorne nacije. Države namreč vse bolj sledijo logiki transnacionalnega gospodarstva. Kar pomeni – če se skušamo izraziti v slogu Foucaulta –, da nanje pritiskajo polimorfne, anonimne in raznolike nadnacionalne strukture moči.

Toda lotimo se na kratko vpliva, ki ga ima globalizacija s pomočjo medmrežja na novo gospodarstvo. Gre namreč za način, kako novo gospodarstvo z medmrežjem in *skozi* medmrežje organizira svojo dejavnost. Pred nami je povsem nov organizacijski model podjetja. Pogosto govorijo o elektronski trgovini B2C (Business to Consumer). Toda to določa le 20 odstotkov transakcij. Preostalih 80 odstotkov tovrstnih operacij poteka med podjetji samimi po obrazcu B2B (Business to Business). To pomeni, da se celotno delo v podjetju ter odnosi in stiki z drugimi podjetji v glavnem udejanjajo po medmrežju.⁴ Prototipični zgled te nove organiziranosti prodaje in proizvodnje predstavlja ZARA, velika oblačilna multinacionalka, podobno pa še Benetton Colours, Lacoste ali pa Gucci. ZARA, ki obrne več kot milijardo evrov letno in ima več kot 2000 trgovin po celem svetu, funkcionira omrežno. Po omrežju centrali s celega sveta vsak dan posredujejo število prodanih proizvodov. S tem ima ta takoj na razpolago natančno statistiko o proizvodih, ki so se na določen dan najbolje prodajali, s tem pa tudi pregled nad tem, kam se usmerjajo težnje kupcev, tako da se lahko zelo hitro prilagodi potrebam potrošnje.

163

V ozadju tega novega organizacijskega modela je globoka premena strukture podjetja: klasična piramidalna struktura, ki jo enačimo s fordizmom, izgublja svoj pomen, pridobivajo pa ga fleksibilne in mrežno organizirane strukture, ki se lahko hitro odzivajo na stalna nihanja na trgu. Ta premena modela ima seveda različne posledice, denimo segmentiranje delovne sile, globalno menjavo blaga in skorajda anonimno koncentriranje kapitala. Domet te premene paradigme lahko predstavimo s primerjavo med klasičnim in sodobnim modelom dela. Kot je pokazal Richard Senett, klasični model temelji na rutini, sodobni pa se usmerja k fleksibilnosti.⁵ Po čem se razlikujeta ta dva modela? Kakšno socialno tipologijo vsebuje vsak od njiju?

1. Za klasičnim modelom dela po navadi stoji stabilni in zaposleni zakonski par, mož služi denar, žena pa skrbi za hišna dela in za družino. V tem smislu se življenje zakonskega para giblje v okviru linearne in homogenega dojemanja časa,

4 O tem prim. Manuel Castells, »E-business and the new Economy«, v: isti, *The Internet Galaxy: Reflections on Internet, Business and Society*, Oxford University Press, Oxford 2001, str. 77 isl.

5 Prim. Richard Senett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company, New York 1998.

v katerem so možnosti njune eksistence relativno jasno definirane (denimo, nakup novega stanovanja, nakup novega avtomobila, načrtovanje počitnic, varčevanje za pokojnino, financiranje izobraževanja otrok, itn.). Pred nami je razdelitev dela, ki v načelu temelji na rutini. Vsakodnevno ponavljanje taiste delovne dejavnosti in stroga delitev dela omogočata, kot je spoznal že Diderot, večjo produkcijo, in sicer zaradi vse večje specializacije delavcev. Pomislimo za hip samo na to, kako so proizvajali kočije v francoskih manufakturah 18. stoletja, potem pa na sodobne verige delovnih operacij v produkciji športnih izdelkov ali pa avtomobilov.

2. V primeru aktualnega modela dela pa imamo opraviti z naslednjim socialnim prototipom: gre za hčere in sinove klasičnega zakonskega para, ki so si svoj vsakokratni družbeni položaj izboljšali z visokošolskim oz. z univerzitetnim študijem (npr. zdravnik/-ica, inženirji, informatiki/-ičarke, odvetniki/-ice ipd.). Toda soočajo se z visoko mero nestabilnosti svojega dela, ki s seboj prinaša čustvene posledice: krize identitete in zakona, od nezaupanja drugim do socialne izoliranosti in izkoreninjenosti iz skupnosti. Delo in trg dela se zdaj naslanjata na fleksibilnost. Delovna sila je torej kontingentna in premenjujoča se, njeno obzorje tvorijo pričakovanja hitrega dobička (denimo borzne špekulacije), tj. velike, piramidalno strukturirane firme (kakršna sta bila Ford in IBM) prvenstvo prepuščajo mrežno organiziranim podjetjem.

164

V tem kontekstu glavno vlogo dobi informacija kot gibalno razvoja. Zdaj je najpomembnejše blago informacija, ki jo potrebujemo za tehnološki razvoj, in ne več delovna sila. 80 odstotkov proizvodnih stroškov računalnika je zajetih v programski opremljeni, v nasprotju s preostalimi 20 odstotki, ki jih zajema strojna oprema. Podobne zglede bi našli v proizvodnji telefonov, televizorjev, stereofonskih naprav, električnih aparatov, avtomobilov itn. Silovit razvoj tehnologij, ki jemlje dih, nenehno modificira proizvode, ki jih množično kupujejo potrošniki. To firme sili k nenehnemu prilagajanju in prenovi. Z drugimi besedami, firme morajo biti fleksibilne, če nočejo, da jih požre konkurenca.

Kaj pa sproža uvedba tega kriterija fleksibilnosti? Decentralizirano, razsrediščeno, in mrežno organizirano podjetje se bolje in hitreje prilagaja nenehnim spremembam na trgu kot pa hierarhično organizirano. Pomislimo samo na enostavno reprogramiranje industrijskih strojev, na raznolike komunikacijske možnosti, ki omogočajo neposreden dostop do informacij, ter fleksibilno in posamezni osebi prilagojeno razdelitev delovnega časa (pisarniško delo, delo na daljavo, delne zaposlitve pri več podjetjih).

Prav vse bolj razširjeno uvajanje fleksibilnega delovnega časa je močno spodbudilo vstop žensk na trg dela, predvsem na področjih ročnega dela (izdelava mesnih,

ribjih ali sadnih konzerv, delovna veriga pri montaži elektronskih in mehanskih delov v avtomobilski ali pa v računalniški industriji itn) in storitev (upravne službe, trgovina itn.). Seveda so ženske še vedno diskriminirane pri plači, glede možnosti za delo, pri promociji in priznavanju družbene koristnosti poklica, ki ga opravljajo. V ta kontekst zato spadajo različna feministična gibanja. Nove tehnologije ženskam ponujajo neslutene možnosti za to, da si zopet povrnejo svojo lastno identiteto in pravice.

II. Ženske in nova informacijska družba

Postopno vključevanje žensk na trg dela je s seboj prineslo to, da patriarhalni model vse bolj izgublja svojo moč. V poslednjih desetletjih smo soočeni s statističnimi podatki, ki vladavino moških postavljajo pod vprašaj. Število ločitev, stanovanja za samske, skupno življenje onstran tradicionalnih paradigem družine in vse daljša doba prebivanja mlajših ljudi pri starših so nadaljnji dejavniki te krize, v kateri se tesno povezujejo naslednji procesi: vstop žensk na trg dela, kriza tradicionalne paradigme družine in širjenje različnih feminističnih gibanj.

1. *Vstop žensk na trg dela.* Transformacija gospodarstva in trga dela, kot tudi vesplošno širše možnosti tega, da do izobrazbe pridejo tudi ženske – vse to ženskam ponuja, navkljub ekonomski neenakosti in poklicnemu diskriminiranju, množičen dostop do dela v gospodarski stvarnosti, v kateri so komunikacijske sposobnosti žensk in to, da se bolje prilagajajo fleksibilnemu tržišču, zelo cenjene. Prihodki žensk so v današnji situaciji za ekonomsko vzdrževanje gospodinjstva zelo pomembni, če ne celo neogibni. Zaradi tega se je okrepila pogajalska moč žensk v odnosu do moških, tj. ženske so si pridobile večji prostor svobode in odločanja.

2. *Kriza patriarhalnega modela družine.* V devetdesetih letih več različnih statističnih podatkov priča o tej krizi, denimo upoštevanja vredno povečanje števila ločitev: v Nemčiji za 30 odstotkov, v Kanadi za 38 odstotkov, na Danskem za 49 odstotkov in v ZDA za 54 odstotkov. Prav tako je v porasti število drugače zastavljenih družin, v katerih denimo ločeni moški živijo skupaj z ženo in njunimi otroci. Kot kazalnik te krize klasičnega modela družine v različnih conah življenja lahko upoštevamo tudi gradnjo stanovanj za samske v velemestih: v Severni Ameriki je že od 25 do 30 odstotkov stanovanj namenjeno samskim, v Skandinaviji 25 odstotkov, od 12 do 15 odstotkov v srednji in 10 odstotkov v južni Evropi. V tem lahko začutimo sled drastičnega zmanjšanja poročenih zakonskih parov z otroki. V ZDA so, denimo, leta 1966 registrirali 44 odstotkov takšnih parov, leta 1990 pa le še 26 odstotkov. Leta 1960 je samsko življenje živelo le 4 odstotke moških in 8 odstotkov žensk, leta 1990 pa že 26 odstotkov moških in 15 odstotkov žensk. Ob tem se je zelo razširilo tudi življenje v skupnem gospodinjstvu brez poroke. Tudi čas, preden pari sklenejo zakonsko zvezo, je vse daljši (bodisi zara-

di študija bodisi zaradi brezposelnosti). Ta na hitro očrtana statistična gibanja se stekajo v slabitev moči klasičnega modela družine.

3. *Feministična gibanja*. Raznos feminističnih gibanj od šestdesetih let naprej je ustvaril novo družbeno zavest in odprl vrata redefiniranju odnosov med spoloma. V tem smislu lahko feminizem razumemo kot kompromis, ki želi končati vladavino moških kot tudi redefinirati identiteto in pravice žensk (denimo, svoboda do dela, ločitve, splava, seksualna svoboda). To so nadaljnji elementi, ki uradno predpisano heteroseksualnost, seksualno zatiranje in asimetrični odnos med spoloma postavljajo pod vprašaj. Ta kriza moške legitimnosti je zbudila tudi redefinicijo osebnostnih struktur. Nova družbena atmosfera, v kateri se lahko zakon, družina in spolnost pojavljajo kot nekaj medsebojno ločenega, je olajšala vznik fleksibilnih osebnosti v postpatriarhalnem svetu.

III. Ekološko gibanje

V zadnjih dvajsetih letih je ekološka zavest močno narasla. Politične stranke in mednarodne firme, televizijski in vzgojni programi, državljska gibanja in gibanja raznih skupin se na različne načine ubadajo z ekološkimi temami. Vsemu navkljub pa večina problemov v zvezi z našim okoljem ostaja nerešenih, saj se produkcijskih in konsumpcijskih teženj v kapitalizmu ne da tako enostavno odpraviti. Poleg tega ne smemo pozabiti na kakofoničnost ekološkega glasu. Govorimo o okoljski zavesti, o ekologizmu, ekofeminizmu, Greenpeaceu, Zelenih, protikulturi, pri čemer ima vsako od teh gibanj na umu svojega posebnega nasprotnika (denimo, tehnokracijo, patriarhat, politični establishment, tehnološko nenadzorovani napredek) in sledi drugačnim ciljem: ekoutopiji, ohranjanju narave, izboljšanju kakovosti življenja ali pa vzdržni produkciji.

Takoj se pojavi naslednje vprašanje: Kako se je ekologizem na začetku sedemdesetih let transformiral v množično gibanje, ki se zdaj širi po vsem svetu? Najprej je jasno, da moramo ekološka gibanja povezovati s tehniko in znanostjo. Ta povezava je močna, pa tudi ambivalentna. Po eni plati ekologizem razumemo kot protigibanje in kritiko uničevanja sveta in človekovega življenja, ki ga je sprožila znanost (denimo, primer onesnaževanja okolja, socialno-ekonomske neenakosti, polariziranje bogastva ali pa vladavina militarizma). Po drugi plati pa ekološka gibanja za to, da bi ravnokar imenovane pojave lahko preučila in ponudila alternative zanje, uporabljajo prav tehnična orodja in znanstvene teorije. Ekologizem torej korenini v tleh znanosti in se hrani s tehniko. Njegov politični cilj pa seveda ni absolutno gospostvo nad naravo in človekom ter nadzor nad njima, temveč humaniziranje sveta in harmonično sožitje med človekom in naravo.

Nazadnje ne smemo pozabiti na njegov odnos do sfere komuniciranja. Dobršen del uspešnega širjenja ekološkega gibanja je izrecno povezan z umno izrabo množičnih občil. Pacifistični tisk in televizijske kampanje v ljudeh prebujajo humanistične vrednote, ki se jih s pomočjo medmrežja lahko razširi po vsem planetu. Tako počasi prihaja do transnacionalne ekološke zavesti, ki se postopoma ugnezduje v javne institucije. Šele tako se prvič ponuja možnost, da skupaj z državo in multinacionalnimi podjetji poženemo v tek ukrepe v zvezi z zaščito okolja.

IV. Multikulturalizem: etnične manjšine in okrožje mreže

Razvoj komunikacijskih tehnologij prek kapilarnega širjenja medmrežja odpira tudi nove raziskovalne perspektive v družboslovju. Obstaja mnenje, da enostavni dostop do medmrežja in raznolikost informacij, ki so na razpolago prek tega komunikacijskega kanala, omogočata udeležенost tistih oseb in skupnosti, ki jih je »resnična« družba iz kulturnih, religioznih ali pa družbenih razlogov stisnila v kot. Toda v kolikšni meri medmrežje res predstavlja novo območje izražanja teh skupnosti? Se medmrežje preobraža v virtualnega zastopnika resničnega sveta? Ne, virtualno resničnega nikakor ne sme nadomestiti, temveč ga zgolj dopolnjevati. Medmrežje je prej orodje, s pomočjo katerega se lahko bolje predstavimo, s tem pa se potem lahko tudi bolje medsebojno razumemo. Zamenjava teh dveh okrožij – medmrežja in realne resničnosti – bi lahko privedla do oblikovanja nekakšne idealizirane agore, ki bi v kontekstu virtualnosti udeležencem na videz odpirala vsa vrata, na družbeno resničnost pa bi komajda lahko res učinkovito delovala. Naša prva naloga je reformulacija sociološkega in antropološkega pojma »resničnosti«. Mnogoterost kulturnih referentov v evropskih družbah princip nevtralne resničnosti postavlja pod vprašaj.

Multikulturna družba, kakršna je ta, v kateri živimo, prav terja redefinicijo te resničnosti, in sicer v dveh poglavitnih smereh: najprej v smeri njene razširitve, saj omogoča vključevanje različnih družbenih skupin, ki so bile doslej izključene, drugič pa v smeri modifikacije njene vsebine, tako da se bo raznolikost novih udeležencev v pogovoru nazadnje tudi pripoznavalo. Medmrežje, tj. razmrežena družba, je to debato sposobna sprožiti. Udeležенost in integracija različnih skupin pa spremeni institucionalizirana razmerja med večino in manjšino. Le koga v tako idealnem okrožju, ki se v ničemer ne uteleša, sploh lahko še obravnavamo kot manjšino? Mar oznake »manjšina« ne vnašamo iz »resnične« družbe in jo nato v območju virtualnosti uporabimo za označevanje različnih kolektivov? Takšna vprašanja so na primer začele postavljati skupnosti tujih delavcev in etničnih manjšin. Medmrežje se preobraža v novo okrožje, ki povsem reformulira meje vključevanja in izključevanja, pripadnosti in drugačnosti, »nas« in »onih«.

Naj na koncu še enkrat opozorimo na aktivno vlogo, ki jo medmrežje igra na različnih področjih življenja. Ne smemo ga reducirati zgolj na njegovo merkantilistično in razvedrilno dimenzijo, pred očmi moramo imeti tudi njegovo kulturno, izobraževalno in emancipatorično dimenzijo. Seveda so nekateri problemi še nerazrešeni, denimo geografija medmrežja in težavna tema tako imenovane digitalne udeležnosti (digital divide). Toda na tem mestu bi želeli pozornost usmeriti predvsem na plodno dialektiko med globalnim in lokalnim. Globalizacija se ne giblje le na finančni in gospodarski ravni velikih gospodarskih sistemov, temveč vsebuje tudi entropično moč. Z drugimi besedami, globalizacija pritiska tudi navznoter, tako da, denimo, omogoča širitev kulturnih, etničnih, političnih, ekoloških in religioznih identitet. Kot smo zatrdili že na začetku tega sestavka, živimo v »glokalni« resničnosti. Četudi prebivamo v eni sami gospodarsko-tehnološki globalni realnosti, svojo identiteto v glavnem konstruiramo v okviru lokalnih skupnosti, ki v pretežni meri določajo našo zgodovinsko, jezikovno, geografsko in kulturno pripadnost.

Prevedel *Samo Krušič*

KARNEVAL IN UTOPIJA

»Karneval se ne opazuje, *živi* se ga, in v njem živijo *vsi*, saj je po svoji ideji *občečloveški*. (...) Ni mu mogoče pobegniti, ker ne pozna prostorskih meja. (...) Karneval ima vsesveten značaj, to je posebno stanje celotnega sveta, njegov preporod in obnova, v kateri sodelujejo vsi. (...) V tem pogledu karneval ni bil umetniška gledališko- predstavljalna forma, temveč neka vrsta resnične (četudi začasne) forme samega življenja, ki ni zgolj izvajana, temveč se je v njej skoraj dejansko (v času karnevala) živelo. Lahko bi rekli tudi tako: v času karnevala igra samo življenje, prikazujoč – brez kulisa, brez rampe, brez igralcev, brez gledalcev, to je brez vseh specifičnosti umetniško-odrskega – drugo, svobodno (neokrnjeno) formo svojega obstoja. Realna oblika življenja je tu hkrati tudi njegova prerrojena idealna oblika. (...) Karneval je drugo življenje ljudstva, organizirano po načelu smeha. To je njegovo *praznično življenje*. (...) (Praznika) ni mogoče pojasniti ali izvesti iz praktičnih pogojev in ciljev družbenega dela ali iz fiziološke potrebe za občasnim počitkom. Praznik je imel vedno bistveno in globoko smiselno vsebino. (...) To je bil resnični praznik časa, praznik postajanja, izmene in obnove. Nasprotoval je vsakemu ovekovečenju, zaključenosti in dokončnosti. Obrnjen je bil v prihodnost, ki nima konca. (...) In ta resnična človečnost v odnosih ni bila le stvar fantazije ali abstrakcije, temveč se je realno udejanjala in ureničevala v živem, materialno-čutnem kontaktu. Idealno-utopično in realno sta se začasno stapljala v tem edinstvenem svojevrstnem karnevalskem odnosu do sveta.«

Mihail M. Bahtin, *Delo Francoisa Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*

Stalnica Bahtinove klasične študije o karnevalski kulturi srednjega veka in renesanse je njegovo vztrajanje pri »utopičnem naboju« kot ključni potezi fenomena karnevala. Utopičnost karnevala je pri tem definirana kot bistveno »živeta« in ne zgolj fantazmatska in v večnost odložena. Karneval naj bi, skratka, utopijo dejansko prevedel v življenje *kot utopijo*, tj. ne da bi jo zbanaliziral v odvratno prisotnost nečesa, kar nikoli »ne ustreza povsem predhodni viziji«. Tak koncept utopije bi bilo nedvomno neskončno dragoceno poskusiti zaobjeti in ga določiti v taki meri, da bi postal dostopen za realizacijo določeni praktični, etični drži. V ta namen bomo poskušali opredeliti utopijo v občem, določiti njene bistvene aspekte tako uresničljivosti kot zgolj-fantazmatskosti, Bahtinovega soočili z drugimi zgodovinskimi koncepti utopije ter pokazati na tisto specifično slednjega, ki temu nemara omogoča, da izpolni svojo zgoraj nakazano obljubo nemogočega – realizacijo utopije kot utopije.

More, More, More: avtoritarna utopija in omejevanje užitka

Klasična utopistika ima svojo podlago v renesansi, korenine pa v njeni navezavi na antiko. Status prve utopije, ki je hkrati tudi izvor sedaj že obče razširjenega termina zanjo, ima istoimenska publikacija Thomasa Moora iz leta 1516. Zanj, kot tudi za drugo renesančno, baročno in nazadnje razsvetljsko utopistiko, velja, da gre za poskus opisa »najboljšega stanja države« (kot se glasi tudi podnaslov), pri tem pa se opira na tradicijo slavnega Platonovega teksta s prav tem namenom. Začetek utopistike je torej povsem racionalno zasnovan opis najboljše možne ureditve neke omejene človeške skupnosti. Klasične utopije se med seboj razhajajo izključno glede vsebinske določitve te ureditve (predvsem v stopnji svobode ljudi in nadzora na njimi), ne odstopajo pa od svoje formalne nastrojenosti k opisu *možnega reda omejene skupnosti*. In kot take imajo določene značilnosti, ki, kot bomo videli, stopajo v neposreden konflikt z nekaterimi temeljnimi določili poznejšega, tudi Bahtinovega, dojemanja utopije – namreč ravno načelne *nemožnosti, neurejenosti in neomejenosti utopičnega prostora*. Karneval je nemožni nered neomejenega ljudstva. Moorova utopija se s karnevalsko stika v svojem utopijskem fetišiziranju »drugega prostora« (postavljena je v pravkar odkriti Novi svet, karneval je kot zgodnejši obseden z Indijo, kot krajem, kjer so čudesa in vhod v pekel), toda v njem ne išče pošasti, ampak modre državljane¹.

1 »Po pošastih pa ga nisva vprašala,« Moore komentira pogovor s pomorščakom Rafaelom, ki se pravkar vrača iz Novega sveta, »saj ni nič manj novega ali nenavadnega od njih. Ni kraja, kjer ne bi mogel najti Scil, roparskih Caelanov ali ljudožerskih Lastrigonov in podobnih pošastnosti, na dobro in modro vzgojene državljane pa ne naletimo skoraj nikjer.« (Thomas Moore, *Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, str. 49).

Moorova utopija, tako kot Platonova vztraja pri precejšnjem nadzoru nad posameznikom v imenu privzgojitve primernih moralnih načel ter zmanjševanja možnosti zablod. V Utopiji ni »skrivališč; ni skrivnih zbirališč«, in ker »ljudje živijo vsem na pogledu, vedno bodisi delajo ali izrabljajo prosti čas na spodoben način.«² Na skupnih obedih, ki za Bahtina utelešajo čisti prostor svobode in neuradnega, sproščenega občevanja, so mladi posedeni v bližino starih, tako da »bo spoštovanje do starejših mlade ljudi zadržalo od nespodobne svobode besed in kretenj, saj nič, kar se zgodi pri mizi ne ostane neopaženo od starih, ki so prisotni na vsaki strani.«³

Kljub temu, da je Moorova Utopija v imenu racionalizma kar se da tolerantna do različnih prepričanj (zlasti religioznih: celo poglavje je posvečeno uradni veri, ki je tako formalna in nemalikovalska, da dopušča kot svoje variacije vse tedaj znane svetovne religije, celo animizem), pa je »edina izjema svečan in strog zakon proti komurkoli, ki bi se spustil tako daleč pod mejo človeškega dostojanstva, da bi menil, da duša umre skupaj s telesom ali da vesolju vlada slepo naključje in ne božja previdnost.«⁴ To je še eno skupno mesto Moora in Platona, čigar celotna *Država* je uokvirjena z argumentom za nesmrtnost duše kot edinega zagotovila, da se pravičnost splača. Moorov argument je seveda analogen: »Kdo bi dvomil, da se bo mož, ki se ne boji drugega kot zakona in ne upa na posmrtno življenje, na vse kriplje trudil izogniti zakonom svoje dežele ali jih prekršil s silo, da bi zadovoljil svojim sebičnim potrebam?«⁵ Tako pri Mooru kot pri Platonu sta prisila in strah pred kaznijo edina čuvarja pravičnosti: možnost čistega etičnega delovanja brez upa na nagrado, praznemu nebu v obraz tu sploh ni dopuščena⁶.

V Platonovi *Državi* korenini še ena obča poteza tega tipa utopije: prepoved čiste umetnosti kot dekadentne in vzpodbujanje psevdoumetniške dejavnosti pedagoško-ilustrativnega tipa. Pomen slednje je za platonistični tip utopije ključnega pomena, saj gre za neprisilen način usmerjanja ljudi na pravo pot, zgolj z nazorno sugestivnostjo podobe. Čista, nepedagoška umetnost je za utopijo »stabilnega končnega stanja« nevarna zaradi svoje naperjenosti onkraj možnega, onkraj obstoječe harmonije in njenih omejitev.⁷

² Ibid., str. 145.

³ Ibid.

⁴ Ibid., str. 225.

⁵ Ibid.

⁶ Seveda je jasno, da je zasnovanje najboljše realno možne države na etiki kazni in nagrade bolj *realistično*; da bo bolj verjetno *delovalo*. Ateistični etični ideal je v nekem drugem smislu *utopičen* – in prav za tega nam tu gre.

⁷ In umetnost za poznejšo »utopijo nemožnega« – za Blocha, Adorna, Marcuseja – predstavlja ravno edino realizacijo utopičnega v prisotnem. K prednostim in težavam te teze se vrnemo pozneje.

Moorova utopija je nadalje, ponovno temelječ v Platonovi dediščini grškega polisa kot ideala države, skrajno majhna, ozko omejena, celo umetno otoška država⁸. Majhni otoki so sicer gradivo utopij tudi v karnevalski tradiciji⁹, toda kjer se karneval nanje navezuje kot na relikviarne koščke nekega totalnega sveta, pri Mooru prihaja na dan njihov nujni status izjeme, osnovane na svoji zunanosti. Vse trdo delo, na primer, kot tudi vse umazane posle za Utopijce opravljajo zaslužnjeni tujci. »Ribe, meso in perutnina so tja prinešeni iz za to določenih krajev nedaleč iz mesta. Sužnji tam opravljajo klanje in čiščenje: državljanom tako delo ni dopuščeno. Utopijci menijo, da klanje živih bitij počasi uniči zmožnost sočutja, najfinejšega občutka, ki ga je zmožna človeška narava.«¹⁰ Nobena skrb seveda ni posvečena korupciji narave sužnjev. Enako velja za vojne, v katerih utopijci kot svojo vojsko najamejo »krvoločno ljudstvo«, ki po opisu očitno aludira na Švicarje¹¹, ali pa si zmago priborijo s spodbujanjem slabih lastnosti sovražnikovih državljanov, npr. s ponujeno podkupnino za državno izdajo¹². Blaginja Moorove utopije je podobna kot sodobna blaginja Zahoda utemeljena na neki »drugi sceni« ali »tretjem svetu«, ki je sočasno negativni zgled slabe skupnosti kot tudi njen temelj, kjer se odvijajo neizbežna umazana dela in brez katerega tudi obstoječa blaginja ne bi bila mogoča.¹³

Vsa obeležja klasične utopije – tako fiksnost in zaprtost končnega stanja kot vprašanja nadzora, ustvarjalnosti in zunanjega – se na nek način srečujejo v problematiki ugodja, ki je nepričakovana stalnica večine utopistik. Nova zastavitev teorije ugodja je ključna za Marcusejev *Eros in civilizacijo*, svojo monografijo o *Perverziji in utopiji* z njo zaključi psihoanalitski avtor Joel Whitebook – in teorija ugodja tvori tudi osrednji del Moorove *Utopije*. Ali je utopija v klasičnem smislu poskus opisa stanja trajnega ugodja, ali pa je zgolj opis trajnega stanja, ki

8 Utopija se je nekoč držala kopnega in so jo njeni vladarji umetno spremenili v izoliran otok.

9 Rabelaisovi junaki jih prepotujejo kar nekaj, Swift kot mešanica razsvetljenstva in groteske Gulliverja pošilja na skakanje z otočka na otok. Gre za tradicijo, ki odzvanja še v današnjih turističnih sanjah o »rajskih otokih«.

10 Ibid., str. 139.

11 Ibid., str. 209.

12 Ibid., str. 217.

13 Karnevalska utopija je, po drugi strani »izobilje, pojedina svega sveta«, ki ne dopušča izjeme – in presojana po načelu izvedljivosti seveda ponovno izgubi v tekmi z Moorovo utopije kot slika dejansko možne družbe. Seveda bi bilo prav za karneval mogoče argumentirati, da je njegovo izobilje, v kolikor je realno in ne zgolj podoba, pogojeno s svojim statusom izjeme, z začasnostjo, zgolj-prazničnostjo svoje pojavitve – da gre za začasno izobilje žetvenega praznika obkroženo s pomanjkanjem, ki vlada ostalemu delu leta. Vsekakor je očitna razlika v tem, da se v karnevalskem kontekstu tako pomanjkanje kot izobilje odvijata na istem ljudstvu in sta del nihajočega gibanja užitka, značilnega tudi za individuum, medtem ko Utopija svoje izobilje utemelji na pomanjkanju v drugem.

je ugodje spravilo pod nadzor, ostaja odprto vprašanje. Vsekakor je eno od temeljnih vprašanj, ki si jih mora zastaviti teoretik stabilnega končnega stanja, če le-to ne bo že zaradi svoje dokončnosti – ne glede na to, kako razumno je zastavljeno in kako dosledno izvedeno – zadušljivo za človekovo strast po neskončnosti, odprtosti in večnem razvoju. Ali ne bo še tako popolnega stanja prisiljen razbiti, da bi ga lahko upal? Še več – ali ne bo še tako celovitega stanja prisiljen preluknjati, da bi lahko v njem užival?

Teorija ugodja ima pri Mooru tako centralno vlogo, ker je njena naloga zagotoviti primat ugodja v harmoniji nad užitkom v ekscesu in razkolu¹⁴. To postane jasno že pri njegovem vztrajanju na idealu funkcionalnosti kulturnega: Utopijci nosijo »nevpadljiva odevala iz usnja ali kože, ki trajajo sedem let« in so »po vsem otoku iste barve neobdelane volne«¹⁵. Hierarhijska obeležja in nečimrnost so s tem res ukinjeni, vendar pa se hkrati izgubi tudi čista odvečnost, presežnost in erotičnost oblačilne kulture. Odveč je omeniti, da je karneval, ki prav tako ukinja socialne neenakosti (v tem se skupaj z Moorom razlikujeta od Platona, čigar *Država* je v osrednjem delu posvečena natančnemu razslojevanju družbe in delitvi funkcij), kot »ples v maskah« osnovan na čisti nefunkcionalnosti, nenaravnosti in skrajni ekstravaganci kulturnega ovoja človeškega telesa. To izločanje presežnega in nenaravnega dobi svojo teoretsko podlago v Moorovi delitvi ugodij na »mirno in harmonično stanje telesa, njegovo zdravje, ko ga ne vznemirja noben zunanji nered«¹⁶ na eni strani in na restorativno ugodje iz »povrnitve primanjkljaja ali sprostitve presežka« (ibid) ki je smatrano za kontaminirano in podrejeno prve-
mu, saj »se nikoli ne pojavi izven povezave z bolečino, ki mu nasprotuje«¹⁷. Pasusu seveda sledi traktat proti mazohizmu kot sprevrženemu vrednotenju nefunkcionalnega, samonamenskega trpljenja, ki ne poteka v imenu višjega dobrega.¹⁸

Nietzscheju je bil mučeniški katoliški mazohizem prav tako mrzek. Toda Nietzsche programsko nastopa tudi proti te vrste hedonizmu »naravnega ugodja v

14 V knjigo je vpeljana z naslednjim pasusom: »Z ugodjem menijo vsako stanje ali gib telesa ali uma, v katerem najdemo naslodo po nareku narave. Dodatek o naravnosti želje je razumna poteza. Če sledimo našim čutom in razumu zlahka odkrijemo, kaj je prijetno po naravi: gre za naslodo, ki ne škoduje drugemu, ki ne onemogoča večjega ugodja in ki ji ne sledi bolečina. Toda vsi nenaravni užitki, ki jih človek imenuje »sladostne« le v najpraznejši utvri (kot da bi bilo mogoče spremeniti resnično naravo stvari le s spreminjanjem imena), so odločni, ne prispevajo k sreči; pravijo celo, da taki užitki pogosto celo onemogočajo srečo. (...) Zakaj mnogo stvari je, ki jim manjka naravna sladkoba in so povečini dejansko grenke, a ki so skozi sprevrženo delovanje zlih želja ne le smatrane za velika ugodja, ampak se jih navaja celo med osnovne razloge za življenje« (Moore, str. 167)

15 Moore, str. 132.

16 Ibid., str. 173

17 Ibid., str. 177.

18 Ibid., str. 179.

harmoniji« kot konformistični miselnosti, primerni za upravljanje črede – oboje pa v imenu nečesa tretjega: nadčloveškega, ekstatičnega trpljenja, ki ga je našel v tragični potezi dionizičnega¹⁹. Ekstatičnega *užitka komične* plati dionizičnega, ki prihaja na dan v karnevalu, Nietzsche ne obravnava. Lacan je bazo za svojo koncepcijo »užitka kot različnega od ugodja« našel v *Onkraj načela ugodja*, kjer je Freud sam naletel na mejo svoje opredelitve ugodja kot »zmanjšanja dražljaja«²⁰ in pozneje v *O mazohizmu* dopustil možnost »vzdraženja, ki povzroča ugodje«²¹. Ploščad stalnega, nerazbremenjenega vzdraženja, osnovana na negotovih poročilih o libidinalni ekonomiji prebivalcev Balija, postane alternativni, revolucionarni model užitka napram zahodni fetišizaciji orgazmične razbremenitve presežka in je uporabljen kot osnova strukture Deleuzovih in Guattarijevih *Mille Plateaux*. To je »revolucionarna« alternativa stalnega, brnečega užitka uperjena proti slepi sreči konformističnega umikanja pred dražljaji. Toda v tej smeri se pomika tudi precej bolj konzervativna (v nevtralnem smislu) Whitebookova teorija »ne-klimaktičnega ugodja«²², ki bi s konceptom sublimacije rada pomirila ugodje s kulturo. Sublimacija, trdi Whitebook, zahteva »redefinicijo načela ugodja, tj. načelo ugodja, ki bi ne le upoštevalo ampak osrednje mesto pripisalo ugodje ustvarjajočim napetostim«²³, s čimer bi bilo mogoče preiti antagonizem med ugodjem in kulturo kot nečem, kar blokira njegovo neovirano sprostitve, ampak ugodje dojeti kot izhajajoče tudi iz »ustvarjanja višjih, bolj diferenciranih enotnosti, kjer napetost ni izničena ampak 'vezana'«. ²⁴

174

Tak model ugodja seveda onemogoča fiksno utopijo nadzora, ampak je nagnjen k dinamičnemu, ekstatičnemu in postajajočemu idealu sveta – h kulturi kreativnih ljudi, ki svojo bazo infantilnega ugodja neprestano sublimirajo v vedno nove in vedno boljše dosežke kulturnega, uživajoč v svojem delu. Toda karneval očitno stopa tudi v konflikt s tem družbenim idealom, vkolikor je organiziran po načelu smeha in vkolikor je osnovna poteza smeha *desublimacija*. Pri razvlečenih

19 To je generična poteza Nietzschevega dela, raztresena po številnih spisih. V Antikristu kritizira fetišizacijo mučeništva v katolicizmu (gl. npr. str. 335: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov/Primer Wagner/ Ecce homo/ Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989) in Jezusa pozitivno dojema kot »sublimno razvitje hedonizma na popolnoma morbidni podlagi. (...) Epikur, tipični *decadent* – Strah pred bolečino, celo pred neskončno majhno bolečino – ne more se končati z ničemer drugim kot z *religijo ljubezni*.« (ibid., str. 303) In dionizična alternativa, npr. v zaključku *Somraka malikov*: »Potrjevanju življenja še celo v njegovih najbolj tujih in najtrših problemih; volji po življenju, ki se v *žrtvovanju* lastnih najvišjih tipov veseli lastne neizčrpljivosti – temu sem jaz rekel dionizično (...) večna slast nastajanja – tista slast, ki vključuje tudi še *slast po uničevanju*.« (Ibid., str. 105)

20 Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987.

21 Prim. Joel Whitebook, *Perversion and Utopia*, MIT Press, Cambridge 1995, str. 254.

22 Ibid.

23 Ibid., str. 256.

24 Ibid.

vicij je dobro vidna ta nagnjenost smeha, da zgradi kar najbolj megalomanske konstrukcije, le da bi jih nato lahko v konici šale zrušil na zemljo. Pri Freudu je smeh definiran ravno s tem, da pri tem, ko z odpravo neke inhibicije pridobi dodatno energijo, te energije ne veže, kot znanstvenik, v nov psihični proces, ampak jo v trenutku razsipno sprosti iz sistema²⁵. Tako smeh kot karneval z energijo in materijo ravnata skrajno neracionalno, v neskončni velikodušnosti jo razsipata in velikopotezno jo kopičita le, da bi se razlila čez rob. Smeh je orgazmičen, karnevalska utopija je orgiastična – toda pri tem jima ni moč očitati tiste konzervativnosti, ki naj bi se ji model platojskega uživanja izognil z odklanjanjem klimaksa. Za karneval cilj ni postorgazmično ugodje kot mu tudi kopičenje materije do nivoja platoja ni samo sebi namen. Bistvo smeha kot organizirajočega načela karnevala je v liniji padca, ki veže oba platoja. Ta padec je za razliko od obeh platojev povsem ekscesen, odvečen in nefunkcionalen, hkrati pa tudi ekstatičen, izstopajoč, pričujoč o neki zunanji resnici, ki z njim presvetljuje svet in katere rojstvo najavlja.

Padec je osnovni primer komičnega dogodka – vsaka komična teorija začne svojo razlago pri »vzvišenem gospodu, ki nenadoma pade v blato«, pri čemer sta tako megalomanska višina kot gosto, materialno blato enako zavezujoča nosilca resnice, katere prerok pa je sam padec, ki obe stanji povezuje: edino ta je tisti, ki vzbuja smeh, ne prizemljeno telo kot njegovo končno stanje. Po eni strani se komični padec navezuje na tragično padlost človeka, na Padec kot izgon iz celovitega paradiža večnega ugodja, na katerega je človek obsojen in ki hkrati pogojuje njegovo zmožnost uživanja. Po drugi strani je to padec zvezde repatice, Hermesovo dvigalo, linija po kateri se spušča božja beseda in veselo oznanilo. To je moment desublimacije, ki ga teorije stalne napetosti izpustijo, zaradi katere morajo ostati relativno zaprte in brez katerega tudi nobena nadaljna sublimacija ni možna. Whitebook upravičeno nasprotuje Marcusejevemu idealu družbe kot preveč enostavne regresije v prvotno nirvano²⁶, toda Whitebooku gre pri tem za preveč enostaven napredek – sicer dialektično pogojen s stalno komunikacijo z regresivno materijo nezavednega, ki je uporabljena kot gradivo kulturnih dosežkov – brez ostanka²⁷. V karnevalu gre za vrnitev v prvotno stanje po Padcu, potem ko

25 Sigmund Freud: *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003.

26 Herbert Marcuse, *Eros i civilizacija*, Naprijed, Zagreb 1985.

27 »Osnoven predsodek, ki v tem pogledu kazi celotno Freudovo analizo, je, da je stalnost mogoče doseči le s popolnim izničenjem napetosti do točke popolnega mirovanja. Ne upošteva mere, v kateri napetost, vezana energija lahko sama proizvaja stabilnost in zato ne more ustrezno pojmovati Erosa – »graditelja mest« in »ohranitelja vseh stvari« - niti stalnosti in ugodja, ki je z njim povezana.« (Whitebook, str. 256) Whitebooku tu analogno njegovemu očitku Freudu uide kreativni moment samega ekscesnega sesutja konstrukcije in afunkcionalne sprostitve energije, ki ustvarjanje sploh omogočajo. Vidi le možnost konstantnosti obeh platojev in ne spusta po toboganu, ki resnično rojeva novo.

je bilo to že zapuščeno in ko je v njem šele mogoče zares uživati – lahko bi rekli, da mu gre za »padec v raj« – kot gre tudi v smehu za obujanje infantilnega ugodja *po* zapori inhibicije – tudi če je to »prvotno stanje« skonstruirano in prvič dejansko doživeto šele v tej ponovitvi. Karneval ekscesno uživa v vrnitvi v fiktivno Zlato dobo, ki je hkrati dojeta tudi kot apokaliptični »konec časov«. Gre za sočasno vrnitev na čisti začetek in skok v absolutno prihodnost, ki uživa na orgazmičen način. Razpustitev meja, kaotično mešanje prej strogo ločenih segmentov bivajočega in splošno raztapljanje vsega v uničujoči kaos v karnevalu ni le predpriprava za stvarjenje novega sveta, ki jo je treba potrpeti v imenu tega, kar šele pride, ampak je ta razkroj na nek način že cilj: v razpadu in padcu je že užitek, za katerega gre.

Liberalna utopija

Robert Nozick v svoji knjigi o minimalni državi in utopiji vztraja, da utopija »ni končno stanje, v katerega so naperjene naše želje. Utopijski proces nadomesti končno stanje drugih, statičnih teorij utopije.«²⁸ Nozickova utopija, ki se z Mororovo sicer sklada po nastrojenosti *k možni družbeni ureditvi*, se s svojo libertaristično tezo o minimalni državi ne bi mogla bolj razhajati z njo v stališču do posameznikove svobode. Nozick tako kot utopijo predlaga čisto formalen model komun, osnovanih pod okriljem »minimalne države«, ki svojo vlogo omejuje zgolj na preprečevanje škode, ki bi jo utegnil en državljan povzročiti drugemu. Vse ostalo je prepuščeno posameznim komunam s prostovoljnim članstvom, od katerih lahko vsaka poskuša na vsebinski ravni realizirati svojo vizijo idealne družbe – ki je lahko vse od najbolj permisivne do skrajno avtoritarne. Družbe so zavezane povsem tržni logiki, tako da lahko človek izbira natanko tisto, v kateri bi mu najbolj ustrezalo živeti, ali pa osnuje lastno po svoji podobi. Nozick meni, da bi tak slep, nenadzorovan sistem tržnega filtriranja s konkurenco omogočal preživetje idealne družbe za vsakogar.

Predlog se s svojo odprtostjo sistema in promoviranjem soobstoja nasprotujočih si opcij sliši kot trajno uresničenje karnevalskih sanj, njegova podobnost s sodobnim razvojem pa nam daje upanje, da se je karnevalska utopija nemara že tako rekoč uresničila. Vendar pa je navidezna bližina le odlična priložnost za nadaljno specifikacijo karnevalsko-utopičnega preko njunih diskrepanc.

Tržna logika, ki pri Nozicku določa odnos in preživetje posameznih komun, je daleč od tega, da bi bila povsem nevtralna. Nozickov argument, da je tržni model odnosa med komunami nediskriminatoren, saj dopušča tudi osnovanja odkrito

28 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.

socialističnih komun, sicer drži – to je paradoks bestsellerske literature o revoluciji, Che Guevare kot tržne znamke, itd. – toda preživetje določenega pogleda na svet je še vedno pogojeno izključno z njegovo tržno vrednostjo in ne z njegovo imanentno vsebinsko vrednostjo. To je tudi nelagodna situacija izraelskega kibuca, ki je navznoter sicer organiziran komunistično, a se njegova uspešnost meri s konkurenčnostjo proizvodnje, ki jo prodaja zunaj na prostem trgu. Neupoštevanje nujnih razlik v ekonomski moči posameznih komun so šibka točka tega sistema. Na misel nam pride po eni strani primer »konkurence komun« ZDA in Kube, kjer je lahko prva s svojim ekonomskim vplivom drugi lahko izrazito poslabšala tekmovalne pogoje.

Pri tem se ne smemo slepiti niti glede moči ideološkega marketinga, s katerim lahko slaba družba postane najbolj zaželjena. Nozickova težava se začne pri predvidevanju, da ljudje sploh imajo fiksne in trdne lastne želje, uresničenju katerih bodo sledili v njegovem modelu. Če bi to držalo, bi nobena komuna ne mogla v celoti ustreči osebnemu okusu vsakega od svojih članov: vsakdo bi moral osnovati svojo, kar bi se sprevrglo v skrajno depresiven solipsizem. Umetnost in ljubezen nas s svojo univerzalno komunikacijo fetiškega rešujeta pred prekletstvom obsojenosti na lasten »osebni okus«. Cilj ni »početi kar želiš«, ker ti zmanjka tal; cilj je komunikativna univerzalizacija privatnega, ki nas odpre za uživanje v polju interakcije naših in tujih fiksacij. Moč deteritorializacije in migracije osebnih fiksacij med drugim nosi umetnost. In natančno s to močjo podobe računa tudi ideološki marketing, ki tako lahko z uspešno akcijo generira poljubno zaželen splošni okus kot našega samolastnega. Toda cilj marketinga je uspešna presaditev okusa, umetnost pa cilja k izkušnji radikalne deteritorializiranosti vsakega okusa. Prenosljivost in zmožnost univerzalizacije »osebnega okusa«, ki sta na delu v umetnosti, nas odpirata za osvobajajoč uvid kontingentnosti in neusodnosti lastnih fiksacij.

Svoboda, ki jo napram Moorovi ideloški vzgoji državljanov za večno trajanje najboljše družbe, v svojem odprtem sistemu ponuja Nozick, je varljiva in odpira vrata danes zelo realni možnosti neke oblasti, ki je realno skrajno avtoritarna, a ki uspe preko kombinacije nevsiljivega konformiranja z uporabo komunikativne moči umetnosti v marketinške namene in mita o substancialnosti »lastnih želja« ustvariti vtis skrajne svobode svojih podložnikov. Jasno je, da so v tem svetu »zrelih mož, ki vedo, kaj hočejo« zamolčani otroci, pri katerih je svet »lastnih želja« še v oblikovanju. Ko se zavemo svojih želja in se začnemo kritično opredeljevati do želja drugih, je obdobje otroštva, ko smo vse danes tako samolastne želje še precej nekritično vsrkavali od izbranih figur avtoritete, že za nami. Vedno se že zbudimo z nekimi podarjenimi tujimi željami in normami, pri odločanju za sprejem katerih nismo polnopravno sodelovali. Želja je res že od začetka želja Drugega

in dozorevanje pri tem terja, bodisi da jo povsem deteritorializiramo v radikalno »željo drugega«, nikogaršnjo željo, ki je v prostem pretoku in ki jo je vsak konkreten Drugi vedno že dobil od svojega Drugega, bodisi da jo zavestno vzamemo nase v vsej svoji usodni danosti in neizbranosti in si s to »izbiro nujnega« izberimo svobodo ter Drugega spremenimo v svoj proizvod. Nenazadnje je tudi moja in Nozickova na videz skrajno svobodna etika kritične odprtosti do druge misli nekaj, kar je bilo sprva za naju izbrano in sva to šele pozneje, ko bi jo bila lahko zavrgla, zavestno izbrala kot svoje samolastno.

Umetnost, ljubezen in prijateljstvo: trije načini migracijske univerzalizacije zasebnega. Utopična skupnost ni krožek ljudi s skupnimi interesi (ljubitelj Startreka/heavymetalcev/svingerjev itd.), ampak na lokalni ravni tudi čisto oprijemljiva in izkusljiva združba ljudi, ki imajo povsem različne interese in prepričanja, a jih vežejo vezi prijateljstva, te pa imajo vedno skrajno kontingentne in neprostovoljno izbrane temelje (kdor je pristal v istem razredu na srednji šoli ali se znašel na istem otoku v neki daljni deželi). Karnevalsko »ljudstvo« je koncept, ki celotno čoveštvo spravlja v odnos potencialnega prijateljstva in vzpostavlja neko neomejeno utopično polje enotne resnice, na katerem se lahko soočajo in krešejo, kar se da nasprotujoče si fiksacije²⁹.

178

Ker Nozick v svoji utopiki sprostí pri Mooru tako očitno bdenje oblasti nad vsebinsko realizacijo skupnosti, ta s svojim umikom v zasebno postane skrajno neobvezujoča. Pri Mooru je vse na očeh, vse javno in državno – za umik v zasebnost ni prostora – toda zato je tudi vsa človeška dejavnost tu univerzalna in zgled drugim. Pri Nozicku je država skrčena na minimum, v golo formalnost³⁰, toda s tem je skrčeno na minimum tudi področje občega; vse, kar je vsebinskega, vsi projekti komun pa zdaj postanejo stvar »privatnosti« in »osebnega okusa« brez vsake možnosti za pretenzijo na univerzalno veljavo. Ekstravaganca, ki je pri Mooru odrezana iz družbe, ima tu možnost polnega razmaha, a izključno v nevsiljivi sferi zasebnega. Vse je dovoljeno, dokler ne škoduješ drugim; lahko osnuješ komune vampirjev, ljudožercev, svobodne ljubezni ali neonacistov – da le vse ostane zaprto v privatne sobe ob soglasju vseh udeležencev in daleč od oči nestrinjajočih. Karneval pa se, nasprotno dogaja v nekem javnem polju, ki pa hkrati ni državno, ampak je eksplicitno neuradno in hkrati neomejeno, zmožno sprejeti vse nasprotujoče si fiksacije zasebnega okusa v njihovi ekstravaganci in jim soča-

29 Če to povežem s filozofsko etiko: idealno stanje filozofskega prostora niso uspešno izolirani in eden za drugega čim manj moteči krožki medsebojno kimajočih lacanovcev/analitikov/ fenomenologov itd., ampak nemožno, utopično polje njihovega srečevanja, kjer je vnaprej predpostavljeno, da »vsi govorimo o isti stvari«.

30 Teza o »minimalni državi« (»minimal state«) je tudi osrednja teza Norickovega dela: utopija je le pokus njenega idealnega delovanja.

sno tako dati moč odkritega boja za premoč z drugimi kot jih narediti za veselo relativne, nenujne.

Bahtin vseskozi vztraja, da se je v sedemnajstem stoletju karnevalski duh skupaj s praznikom (ki je pri tem iz »uličnega« postal »družinski«) umaknil v privatne domove ter pri tem izgubil svojo »občeljudskost, prazničnost, utopijsko osmišljenost, globino pogleda na svet.«³¹ Razsežnost »ljudskega«, ki jo kot mantra ponavlja Bahtin, je imela natanko pomen nekega polja, ki je neuradno, eksplisitno neodvisno od države in oblasti, a ki hkrati nikakor ni zgolj osebno (predvsem kolikor stremljeva k decentriranju ega, osebe itd.), ampak s svojo totalnostjo terja univerzalno veljavo. Narobe bi bilo Bahtinu očitati populizem, ker ljudstvo, na katerega cilja, kot sam vztraja, nikakor ni nek zgodovinski družbeni razred. To niso »preprosti ljudje« s svojo »zdravorazumsko modrostjo« in »prizemljenim materializmom« – to je nekaj bolj totalnega, »vsečloveškega«, kar zaobsega vse ljudi v njihovem zunanjem jedru – tam kjer sem »jaz sam nekdo drug«, kjer sem »jaz mnogi«. To je subjekt »ljudske ustvarjalnosti«, nedokazljivi avtor mitov in legend. V tem smislu lahko govorimo o Bahtinovem ljudstvu kot o »nezavednem svetovnozgodovinskega duha« – kot o neki nori, z nobenim razredom identični, a skrajno oprijemljivi utopični »gostiji celotnega sveta«, na kateri smo kot v vzporednem svetu v vsakem trenutku udeleženi vsi in kjer se dejansko odvija bistvo zgodovine. Ljudstvo samo je tu u-topos, druga scena, kjer se odvijajo moje misli, ekstimni objekt, ki nosi moje bistvo in s katerim se srečam v srcu Drugega – tudi »ljudstva«, ki je kot koncept sicer vedno določeno kot »drugo«, kot ne-jaz – in v njem prepoznam mesto lastnega subjekta, »sebe kot drugega«. Bloch, prav tako govoreč o utopiji, misli podobno, ko trdi, da sem v temini jaza (v slepi pege moje identitete, tam kjer sem najbolj jaz, a sem si fenomenalno nedostopen), jaz identičen z mi³² – in da je soočenje s tem svojim tujim jedrom v prvi vrsti možno skozi samosrečanje v umetnosti³³, kjer »subjekt sreča sebe na nekem nepričakovanem mestu«, kjer naletim na »sebe kot drugega«.

Umetnost s svojo močjo univerzalizacije partikularnega vsekakor odpira nek prostor za utopijo onkraj dihotomije zgolj-koristnega pri Blochu in zgolj-prijetnega pri Nozicku; prostor ki v *svoji partikularnosti* prestopa meje »osebne okusa« in zase terja univerzalno veljavo, a ki hkrati ni prostor zgolj formalne in neosebne vladavine zakona. Umetnost je skupna referenca vseh »utopikov nemožnega«, z obravnavo katere bomo začeli naslednji razdelek, toda Bahtinovo misel, ki eksplisitno poudarja »neumetniškost« karnevala, bomo morali razločiti tudi od njih.

31 Bahtin, str. 24, tudi str. 293.

32 Ernst Bloch, *Duh utopije*, Beogradski izdavaško-grafički zavod, Beograd 1982, str. 234–250.

33 Ibid., str. 49.

Nemožni nered neomejenega ljudstva: fantazma, slika, realnost

Če se tako Moore kot Nozick trudita za opis utopije kot nekega delujočega, izvedljivega modela najboljše možne družbe, je Bloch eden prvih predstavnikov koncepta utopičnega kot po definiciji nemožnega. Utopija je tu neko upanje kot upanje; neko vprašanje, ki je samo sebi odgovor; tisto v neki stvari, kar ta stvar še ni, a kar je njeno bistvo; neka stalna latenca vsega, ki pa ne kaže na nobeno od-sotno manifestnost, ampak je odprtost in naperjenost naprej in ven iz sebe vseh stvari *po sebi*. »Utopično« tu ni neko finalno stanje najboljšega reda, ampak neka kal in neka odprtost vsakega sploh možnega reda, to »po čemer je vsaka stvar to, kar še ni«. ³⁴

Pri tem gre seveda za neko utopičnost, glede katere se ne smemo slepiti, da jo je moč realizirati v obliki smiselne družbene ureditve. Taka utopija po svojem ustroju vedno ostaja izključno razjeda in vprašljivost vsake potencialne družbene ureditve, ki pa hkrati kaže onkraj nje na njeno resnično bistvo. Bistveno neizbežno ostaja zunaj, po svojem značaju je zunanje. Toda pri utopikih nemožnega utopija vendarle ni zgolj »regulativna«, z utopičnim se vedno srečujemo tudi v realnem času, na primer v umetnosti, ki jo Bloch ceni ravno zaradi njene zmožnosti produkcije univerzalne sodbe o partikularnem (pri čemer se seveda zanaša na Kantovo analizo estetske sodbe v *Kritiki razsodne moči*).

180

Pri Blochu in številnih ostalih utopikih nemožnega je na delu še neka zamolčana moč same forme diskurza o utopiji, ki omogoča nikoli povsem priznано dejstvo, da ne glede na radikalno nemožnost realizacije njene vsebine ta patetična retorika o utopiji v določeni meri že s svojimi trditvami nemogočega dejstvom v obraz, s kljubovanjem realnemu z mistično močjo mesijanske besede, v *realnem proizvaja utopično, ki ga opisuje*. Tu se filozofija sama naslanja na moč umetnosti, ki ji navidez služi zgolj za zunanjo referenco. Ko Henry Miller pravi, da »človek bodočnosti sploh ne bo tak, kot nam ga slikajo. Imel bo šest parov oči, razporejenih po celotnem obodu lobanje, na temenu pa bo imel luknjo, skozi katero bo neposredno povezan z astralnim svetom«, seveda tega ne misli dobesedno (v smislu realistične napovedi neke realne prihodnosti, ki bi lahko kdaj postala sedanost – Miller je umetnik ne psihotik), ni pa to tudi »metafora«, ker ne meri na noben »prene-sen pomen« onkraj tega, ki ga izreka. Trmaste protidejstvene trditve realnosti v obraz – ki jih lahko označimo za utopične – niso zgolj infantilno zapiranje v svet čistega ugodja, ki nam ga lahko ponuja od načela realnosti odrezana domišljija, ampak dejansko uživajoče proizvajajo svojo vsebino že s svojim izrekanjem. »Beseda postaja meso«: v tem je skupni temelj umetniške in krščanske vere onstran

34 Ibid., str. 248.

dogmatskega zanikanja dejstev realističnih znanosti (npr. katoliškega duhovnika proti darvinizmu), ki vzpostavlja neko polje, kjer realnost sploh ni smatrana kot nekaj, kar bi bilo potrebno ustrezno odslikati in reprezentirati, ampak kot nekaj, kar je treba šele proizvesti.

Čeprav tako v tej umetniški produkciji utopične realnosti s svojim retoričnim slogom avtorji, kot so Bloch, Adorno in Marcuse, tudi sodelujejo, pa je njihova omejitev utopičnega na realnost umetniške produkcije ob socialni noti njihovega celotnega diskurza, ki vendarle obljublja »nekaj več«, nekako razočarujoča. Jasno je, da utopije ni moč realizirati v obliki neke stabilne družbene ureditve, toda ali vendarle ni nobene možnosti, da bi se lahko iztrgali iz vloge estetskih gledalcev in jo vsaj za hip na nek drug način družbeno živeli?

Bahtin s svojim karnevalom ponuja natančno to, ko vztraja, da »se karneval ne opazuje, v njem se živi«³⁵ in da gre za »telesno udeleževanje na drugem svetu« in za »utopijski moment (ki) ni odprt za abstraktno misel in notranje doživljanje, ampak ga predstavlja cel človek tako z mišljenjem kot s čutenjem kot s telesom«³⁶. Toda kako je to mogoče, če je utopija – in Bahtin izraz »utopično« že uporablja v Blochovskem smislu – po definiciji vedno na distanci, je distanca in odsotnost sama? Kako je mogoče živeti utopijo, ne da bi zbledela v banalno prisotnost nekega »to ni to«? Trik je v tem, da Bahtinova utopija ni realna: Bahtin kar naprej uporablja izraz »karnevalska slika«. Bahtin utopijo sočasno dojema kot nemogočo – kot neomejeno, vseljudsko, neurejeno, skratka kot utopično v smislu neke ne-realistične zahteve, ki ni izvedljiva z družbenimi sredstvi – in prav kot nemogočo »uresničljivo« v obliki slike.

Toda karnevalska slika je pri tem eksplicitno razločena od umetniške proizvodnje, določitev karnevala kot živetege in ne opazovanega gre z roko v roki z izključitvijo umetniške forme. »Osnovno karnevalsko jedro te kulture sploh ni čista *umetniška* gledališko-predstavljalna forma in sploh ne pripada področju umetnosti. To jedro se nahaja na meji umetnosti in samega življenja. V bistvu je to samo življenje, toda na poseben način uobličeno v igrivi sliki. Karneval dejansko ne pozna delitve na gledalce in igralce. Ne pozna rampe, niti v njeni začetni obliki ne. Rampa bi razbila karneval (kot tudi obratno: uničenje rampe bi razrušilo gledališko predstavo).«³⁷ Karneval, skratka, ni umetnost, ker ne pozna estetske distance. Vendar pa sočasno tudi običajno, banalno, vsakdanje, realno življenje ni. Karneval je slika. Ukinjena estetska distanca je v njem vrinjena med posamezne segmente sveta in ta je spremenjen v sliko, ki ne reprezentira nobene druge real-

³⁵ Bahtin, str. 13.

³⁶ Ibid., str. 58.

³⁷ Ibid., str. 13.

nosti, ampak je realnost sama, razrezana na posamezne kose in sestavljena v instalacijo. Kot ugotavlja Levi-Strauss za postopke mitske zavesti, ki češ »napačno predstavljajo realnost« (v nasprotju z znanostjo, ki jo predstavlja pravilno): materija sveta tu ni označenec ali referent, ampak označevalec³⁸.

Zdi se, da si lacanovska kritika družbene fantazme kot ena relevantnejših sodobnih družbenih kritik zaradi svoje ikonoklastičnosti to možnost utopije kot »žive slike« zapira. Fantazma je pri Žižku baza ideologije. Vizije drugačnega stanja od obstoječega so tu le zato, da bi delale obstoječega znosnega in omogočale žrtvovanje v njegovem imenu (vizija raja v katolicizmu, tretjega rajha v Nemčiji) – in ideološki moči podob se lahko upremo le z vztrajanjem na nezavedni strukturalni resnici sveta, tako da prepoznamo strukturni manko tam, kjer ga zakriva fantazma popolnosti³⁹. Toda s prepovedjo utopične vizije sploh si zapiramo tudi možnost njene spremembe v sliko, ki jo je mogoče živeti. Treba je nasprotovati fantazmi v imenu njene konkretizacije v ambivalentno sliko, ki izniči možnost fantazme: karneval počne natančno to, ko katoliški fantazmi raja in pekla združuje v živo sliko z razpoznavnimi potezami obeh onstranstev.

Joel Whitebook, ki se zavzema za ohranitev utopije kot materiala za sublimacijo, Lacanu očita, da je Freuda postavil na glavo, ko je nezavedno proglasil za kraljestvo simbolnega in imaginarno postavil na stran družbenega konformizma⁴⁰. S podporo Castoriadisovem projektu o nezavednem kot »psihičnem imaginarnem« opozarja na to, da ima nezavedno pri Freudu v prvi vrsti značaj slikovnega, ki se ravno s prehajanjem v družbeno sfero formira v posredljivo simbolno. Toda obe opredelitvi vztrajata na preveč absolutnem razkolu med družbenim kot zavednim in zasebnim kot nezavednim. Družbene fantazme nedvomno obstajajo in pričajo o obstoju nekega skrajno vidnega in skrajno zunanjega »družbenega nezavednega«. Vendar pa prav tako gotovo obstaja neka divja, s primarnim procesom obvladana slikovnost, katere cilj ni konformizem družbe pod praporjem združujoče podobe, toda ki tudi znak zgolj-individualnega upora proti slednji ni, ampak se odvija v nekem drugem »družbenem nezavednem«, še bolj zunaj, še bolj konkretnem in še bolj na očeh in ki sploh ne cilja na reprezentacijo kakšne »boljše bodočnosti družbe«, pač pa jo *in situ* udejanja. To ni brezno nejasnih podob individualnega nezavednega, ker ima zaradi svoje zunanosti in javnosti jasno formo – to je nezavedno kot simbolno, kot *govorica*, toda kot *govorica slik* – vendar pa tudi jungovsko »kolektivno nezavedno« to ne more biti, saj so njegova fiksna

38 Claude Levi-Strauss, *Mitologike I: presno i pečeno*, Prosveta, Beograd: 1980, str. 256.

39 To je precej obče mesto Žižkove teorije, vendar pa je najeksplicitneje razvito v: Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Društvo za teretsko psihoanalizo, Ljubljana: 1997.

40 Prim. Whitebook, str. 181–182.

mesta določena povsem arbitrarno in nesmiselno ter izpostavljena muhasti fluidnosti.

Karneval je slika, toda slika, ki jo je moč živeti in v njej uživati. Gre za sliko kot realizirano fantazmo – ki vse elemente fantazme odigra in pokaže na njihovo ambivalenco, prej zakrito z njeno meglenostjo – ki je ni moč še nadalje »realizirati«. Poskus »realizacije karnevalske slike« v obliki neke idealne družbe, bodisi s sredstvi demokratične reforme bodisi s sredstvi družbene revolucije, izdaja svojo fantazmo »realnosti«, za katero predvideva, da jo »odslikava« karnevalska slika. To velja za vse poskuse uresničenja finalne družbene ureditve – tako za fašistoidno-nacistične kot za idealistično komunistične kot za demokratično ideologijo obče blaginje. Toda ne zato, ker finalna družbena ureditev ne bi obstajala in bi bili obsojeni na neskončno približevanje idealnemu stanju, ampak zato, ker je utopija ves čas na dosegu roke kot prav tista karnevalska slika, ki se jo poskuša »realizirati«. Karnevalska slika je že edina prava realnost sama. Njeno udejanjenje ne terja reforme družbenih odnosov, spremembe razrednih razmerij, prerazporeditve moči itd., ampak izključno prenos poudarka v duhu na enačaj med realnim in imaginarnim.

To ni zgolj individualno razsvetljenje, ker gre v njem ravno za preklap osebne identitete iz jaza na ljudstvo v zgoraj opisanem pomenu te besede. In takrat se izkaže se, da je vse slika, da s prestopom v sliko šele živimo pravo realnost in da takrat ko mislimo, da »živimo realno življenje«, podlegamo fantazmi realnega kot trdne podlage. Uživati in »živeti« v polnem pomenu te besede je mogoče le kot slika. Ko distanco do slike vzamemo vase, postanemo razkosano, imaginarno bitje, živa slika, prepredena s popredmetenimi, maskastimi distancami – in kot v sliki začne življenje nenadoma delovati kot umetnost, v njem se pojavljajo *leitmotivi*, nepričakovani preobrati, refreni in čudežne rešitve v zadnjem hipu. Slika je realnost: to kar imamo sicer za realnost, je tisto, kar sloni na fantazmah. Slika je edina zares nefantazmatska forma življenja, ker je osvobodjena celo fantazme realnosti kot trdne in substancialne podlage in reference slikovnega. Slikovno nima podlage, ne odslikava in ne referira in človek kot slika živi v zraku, brez opore »trdne materije« pod nogami, brez trdnega jedra jaza, le s skrajno vidno slikovno fiksacijo kontingentnega izvora kot svojo identiteto.

Slikovna utopija, v kateri živi in uživa karnevalska zavest, je praznična, kar pa ne pomeni, da je določena kot izjema. Sodobni konzumizem, kot bomo videli v dodatku, sicer s svojo zapovedjo ekscesa in njegovim vpreganjem v pogonski motor sistema, res skoraj izniči karnevalski duh, kolikor bolj navzven navidez zvesto obnavlja njegovo formo in ji dopušča svobodno uveljavljanje v vedno bolj razširjenem obsegu za potrošnjo rezerviranega prostega časa. Toda konzumizem se

ne izneveri karnevalu zato, ker karneval ne bi prenesel svobodnega dopuščanja in širjenja svojega principa, pač pa zato, ker nenadoma ves eksces postane funkcionalen, teritorializiran s svojo tržno vrednostjo in zato banalen, vsakdanji, neprazničen. Karneval stremi k trajni razširitvi prazničnega občutja sveta na celoten svet, k trajni spremenitvi sveta v sliko. Nevarnost konzumizma je prav v tem, da vzbuja vtis, da je natančno to že doseženo in s tem onemogoča v bolj represivnih pogojih vsaj začasno izsiljene vznike karnevalskega duha, ki pa so bili še vedno pogostejši kot danes, ko so napačno vzeti za že samoumevno izborjene.

Rešitev ni v vrnitvi v bolj represiven sistem, kjer bo karneval spet možen, s čimer bi podprli argument o karnevalu kot določenem s svojo funkcijo izjeme in o njegovem užitku kot neizbežno ukradenem. Rešitev je v trajni, od družbenih razmer neodvisni karnevalizaciji duha, stalnem vzpostavljanju vsaj začasnih žepov pristne karnevalske atmosfere, ki pa po svoji intenci stremijo k preraščanju statusa izjeme in razširjenju na celoto sveta, čeprav je njihov užitek po drugi strani ravnodušen do te ekspanzije in v svojem udejanjanju neodvisen od svoje vloge izjeme ali pravila.

Če vsakdanjost konzumističnega ekscesa določa shema privatnih užitkov, ki so po eni strani vzeti kot povsem neuniverzalna, zgolj zasebna in subjektivna zadeva, po drugi strani pa so ob morebitnem občutku njihove ogroženosti egoistično branjeni kot sveta substanca individualnosti, pa je za prazničnost karnevalskega vzdušja značilna protizasebniška ekspanzijska in univerzalizacijska težnja fetišev, njihova migracija v skupni prostor, ki pa jih sočasno dela za nevezane na konkretne ege, za mnogotere ambivalentne attribute »enotnega ljudskega telesa«. Tu prazničnost ni izjema pač pa edina prava resničnost sploh, ki je zmožna polnopravno nadomestiti vsakdanji modus življenja kot utemeljenega na fantazmah dragocenosti lastnega zasebnega prostora ter omejitve pri prekoračenju v postore drugih in ki za svoj obstoj ne potrebuje obstanka slednjega kot svojega slabega drugega.

Karneval in revolucija

V svoji ravnodušnosti do trenutnega stanja družbe se seveda karnevalska zavest kaže kot skrajno nerevolucionarna. In res v njej ne moremo najti popolnoma nobene utemeljitve za konstruktiven napad na trenutno družbeno ureditev: reforma družbene realnosti zanjo nima smisla, ker se utopija sploh ne dogaja na tem nivoju in je tako ali tako dosegljiva ne glede na družbene pogoje. Karneval prihaja v konflikt z vladajočo družbo le, kjer slučajno trči ob omejitev pogojev za svoje udejanjenje, toda čim mu je dano minimalno prostora, se z njim zadovolji in se ne utruja s poskusi nadaljnega reformiranja. Vztrajno stremi k svoji total-

ni razširitvi na celoto sveta in o tem pač vedno bolj trka ob omejitve vladajoče ureditve, vendar nanje gleda bolj kot na slučajne ovire, sistema sploh ne dojame kot nasprotnika, ki bi ga bilo treba vzeti resno. Srednjeveški karneval se je tako iz zgolj-dopuščene sprostitev pare počasi in neagresivno tako razrasel, da je v svojem zlatem obdobju – tik preden so ga bili prisiljeni ukiniti – zasedal že dobro tretjino leta.

Čprav karneval na ravni slike kar naprej izvaja radikalni družbeni prevrat – tradicionalni motiv je zažig lutke, ki je kraljevala karnevalu – ne bi nikoli mogel obglaviti resničnega kralja, ker to področje delovanja sploh ni v njegovi domeni. Za karneval oblasti sploh ne gre jemati resno izven računanja z njeno čisto fizično močjo. Udejestvovanje na ravni slike pa je po drugi strani za karneval edino področje delovanja v resničnosti. Kralj je navsezadnje le zemeljski namestnik boga, lutka, ki gori na koncu karnevala pa v skladu s pogansko zavestjo je bog osebno. Fizični kralj je v komični izkušnji nebistven, je nekdo, ki se ga boji zaradi njegovega vpliva, nikakor pa se ga ne spoštuje, je kontingentno bitje, ki se ga kot tako lahko ubije le ponesreči, kot to na primer uspe Edmundu v prvi epizodi televizijske farse *Blackadder*. Čprav so komični liki do revolucije ravnodušni, jo z neverjetno pogostostjo zanetijo čisto ponesreči⁴¹. Karneval je do uboja realnega kralja ravnodušen zato, ker ne jemlje resno niti oblasti niti njene načrtne menjave – in možnost razširitve karnevalske zavesti z njenim uvidom v radikalno kontingenčnost oblasti in njenih premen na vse človeštvo je po sebi tako revolucionarna možnost, da dela revolucijo nepotrebno. To, da oblasti karneval ne jemlje resno, po drugi strani nikakor ne pomeni, da je ne bi ponujene takoj sprejel. Komični liki so skrajno narcisoidni, megalomanski in oblastiželjni, priznavajo eno samo centralno točko sistema in stremijo k temu, da bi jo zasedli – toda zasedejo jo kot slike, v vsej svoji snovni kontingentnosti, brez razlike med sabo in mestom oblasti in tako v trenutku zanarhizirajo celoten sistem.

Podobni očitki o nerevolucionarnosti že dolgo letijo na smeh kot organizatorno načelo karnevala. Smeh naj bi bil, češ, način zakrinkanja transgresivne resnice v nenevarno formo, s čimer se sicer izogne kazni, a si hkrati tudi onemogoči realen poseg v obstoječe stanje. Bahtin omenja Rabelaisovega prijatelja, ki je zaradi istih izjav, povedanih resno, gorel na grmadi, medtem ko so bile Rabelaisu dopuščene kot del smejalne svobode. Postavlja se resno vprašanje, kdo je dosegel in spremenil več in nagibamo se k odgovoru, da zažgani, ki je s svojim brezkompromisnim vztrajanjem na goli, nezakrinkani resnici do bridkega konca kot mučenik lahko

⁴¹ Ena najpogostejših komičnih strategij je redukcija ključnih zgodovinskih dogodkov na nekaj, kar se je zgodilo po nerodnosti in iz zelo zemeljskih motivov. Take so vse zgodbe prastarega Broja jedan v *Alan Fordu* kot tudi farse o »smešni plati zgodovine«, ki jih kar mrgoli. Monty Pythonovo *Brianovo življenje* je zgodba, o nekom, ki ponesreči vzbuja vtis, da je mesija in nehote neti uporniška in verska gibanja.

vsaj nudil navdih za bodoče upore. Toda gre zato, da smešna forma ni le krinka transgresivne izjave, temveč bistveno določa njeno vsebino. Komične resnice ni mogoče podati drugače kot smešno, ne da bi jo pri tem vsebinsko spremenili. Komična resnica ne more pomagati, če je zaradi smešnega značaja njenega razodetja ne jemljejo resno in ne dojemajo kot nevarne. Toda komična resnica je v svoji popolni, formalni in vsebinski različnosti od resne šele tista, ki je zares revolucionarna – bolj od resne uporniške resnice, ki se z vladajočo resno resnico sooča na njenem ozemlju.

Komična resnica sicer navidez nima vpliva na resno resnico, ker jo ta izključuje kot sogovornika, toda iz stališča smešne resnice je resna dejansko njen del, nepopoln segment smešne resnice, ki je podrejen njeni totalnosti. Medtem ko resna resnica smešno izključuje, smešna vključuje obe in s stališča sveta smešne resnice sta še kako v dialogu, saj lahko resna smešno v celoti vpotegne v svoje področje ne da bi se pri tem pregrešila proti njeni naravi, ampak jo naredi kvečjemu še bolj resno in s tem hkrati ambivalentno. Smešni univerzum je pravzaprav po svojem bistvu polje srečevanja posameznih resnih sistemov, pri čemer njihova interakcija desublimira njihove glavne svetinje in fantazme, na katerih temeljijo, spreminja v slike. To je utopično polje karnevala in zato le-ta *ne potrebuje* resnosti, vsakdanjosti, uradnosti itd. kot zunanje opore, glede na katero bi se utemeljil, ampak je sam totalen, vsebuje vse. Resnost je prisiljena vedno nek del obstoječega izključiti, ga zakopati v svoj temelj in se hkrati utemeljiti na njem kot odsotnem, ga spremeniti v vizijo izmikajočega se, zakritega cilja. Smešno vse te skrite demonske relikvije izkoplje in jih vključi vase kot svoje vidno in skrajno konkretno zunanje bistvo. In čeprav je totalen, smešni univerzum karnevala ostaja ne-ves, nezaključen, z luknjo v srcu, skozi katero v njem vznikajo vedno novi objekti, ki pa ne prihajajo iz nobenega drugega prostora onkraj univerzuma, pač pa nastajajo kot kontingentna fetiška materializacija luknje same.

Očitek, naj ne govorimo smešno, ampak naj se končno že zresnimo in si s tem odpremo možnost za prevzem oblasti, ki se mu s smešnim diskurzom izmikamo, spregleda to, da smešnost nekega diskurza ne izvira iz izmikanja in nejasnosti, ampak iz prevelike jasnosti in pretirane resnosti govorca. Smešni je premalo takten in diplomatski, *premalo dvoumen* za oblast. »Prevzem oblasti« je s tem res onemogočen, toda zato, ker je smešno anarhično in zato nasprotno formi oblasti kot taki. Resnični problem smešnosti v resnem svetu je, da sploh ni dojeta kot možen posrednik neke lastne totalne resnice. Zato je težava pri komuniciranju te smešne resnice v tem, da poslušalec, kljub temu, da ga je komična izjava gani-la – fizično in celo mimo njegove volje – ko je njegovo telo zvila v krče smeha, potem, ko se je dodobra nasmejal, lahko še vedno zamahne z roko, češ, saj se je samo šalil in se vrne k svojim resnim opravilom. Če pa lahko povzročimo, da bi

poslušalec svoj smeh vzela resno – kar ne pomeni, da slišano šalo zvaja na resno izjavo, ampak da dopusti, da ga njegov smeh trajno premakne, tj. da uvid, ki ga zadane skozi smeh vzame resno, *četudi ga lahko naprej posreduje le v smešni formi, v obliki vica* – če torej lahko povzročimo to – potem je taka smešna izjava neverjeten način *revolucije v glavi*, ki lahko potencialno preplavi ves svet brez vsakega »prevzema oblasti«.

Karneval in konzumizem

Kot smo omenili že zgoraj, konzumistična faza kapitalizma na vse kriplje skuša dajati vtis, da je karnevalsko utopijo dejansko mogoče doseči v družbeni realnosti. Sodobni konzumizem karnevalizem navidez zapoveduje kot način življenja: eksces dopušča, ga promovira in v določeni meri celo sam iznajde, ker je le-ta eden najučinkovitejših virov profita.

Najosnovnejši modeli družbenega nadzora eksces onemogočajo in se tako obsojajo na propad od destruktivne moči nakopičenega pritiska. To je neizbežna usoda Moorove utopije. Naprednejši ga dopuščajo kot »nujno zlo«, varnostni ventil, ki sistemu podaljšuje življenjsko dobo z občasnimi razbremenitvami pritiska. To je model, v katerem je resnični duh karnevala do sedaj najbolj cvetel, čeprav se moramo upreti skušnjavi, da bi ga poimenovali za njegovo idealno gojišče. Konzumizem je kot tretji model našel način, da celo to razbremenjeno paro zvede nazaj v sistem in »nujno zlo« spremenijo v eno od glavnih napajal sistema. Užitek tu prvič ni le nekaj, s česar destabilizacijsko močjo mora sistem računati in jo primerno stabilizirati, ampak postane kot glavno gonilo sistema celo zapovedan. Praktični račun te sheme je enostaven in genialen: Ljudi se vzpodbuja pri sledenju svojim užitek, s čimer sistem daje vtis popolne nezatriralnosti in naredi vsako misel o menjavi sistema če že ne za povsem odvečno,⁴² pa za neuteemeljeno – pri tem pa je to dopuščanje svobode uživanja uporabljeno kot surova materija profita, ki sistem poganja – in to tako na produktivnem kot na potrošniškem koncu.

Na produktivnem: po idealizmu je v konzumizmu povpraševanje visoko – toliko bolj, kolikor je sistem poznega kapitalizma skrajno pragmatičen – in idealističen diskurz, ki pragmatizmu sistema sicer na vsebinski ravni odkrito nasprotuje, lahko na trgu kotira kot eden najbolj konkurenčnih artiklov. Zgodba uspeha v sodobnem kapitalizmu je zgodba »uresničenih sanj«, malega, idealističnega projekta, ki se iz skromnih, a upanja polnih začetkov v garažni delavnici razvije

42 Če seveda državljan to potrebo iz neke človeške neutolažljive sle po neskončnosti, razvoju in kritičnosti čuti, mu je njena zadovoljitev prodana v obliki npr. »komunističnih knjigarn« sredi Manhattana itd.: tudi upornik je potrošnik in upor je reducirana na svojo tržno vrednost kot še eno vroče blago.

v najbogatejše multinacionalno podjetje na svetu. Kapitalizem je v svoji darvinistični logiki neusmerjenega razvoja, vsebinsko nediskriminatorni odprtosti in brezpredsodkovni prilagodljivosti že zdavnaj odkril, da se vlaganje v navidez nore, nemogoče ideje in naložbe brez takojšnjega izkupička dolgoročno izplačajo. Na potrošniškem koncu: dopuščene so vse, tudi najbolj deviantne želje, ker vsaka od njih predstavlja potencialno tržno nišo nove dobičkonosne industrije.

Lyotardova slavna pritožba nad sodobno ekonomsko logiko, ki dopušča le izkazano »učinkovite« dejavnosti in ne pušča prostora za razcvet polja najdragocenejših človeških dejavnosti, ki so očitno neučinkovite – kot je to filozofija, kot je to od industrije neodvisna znanstveno raziskovanje, kot je to umetnost⁴³ – drži le delno. Celoten sistem kapitalizma je tisti, ki je učinkovit, ki deluje, ki je realistično gledano najbolj dinamično stabilna opcija učinkovitega delovanja človeške družbe – zato tudi ne ustreza utopiji. Toda na vsebinski ravni je tako njegov vnos kot iznos višek neuporabnosti. Šteto v denarnih enotah gre res na eni strani noter majhne vložek in pride na drugi strani ven velik izkupiček in v smislu generiranja profita se tako sistem izkazuje kot »učinkovit«. Toda na vsebinski ravni je krnilo kapitalističnega stroja idealistični projekt brez uporabne vrednosti, njegova produkcija pa se sestoji iz večinoma povsem neuporabnih potrošnih predmetov, ki zadovoljujejo umetno generirane potrebe. Kapitalizem z reduciranjem vsega na tržno vrednost briše uporabno vrednost stvari in s tem že opravlja neko vrsto karnevalu sorodne deteritorializacije.

Kar karneval in kapitalizem razlikuje, je to, da so v slednjem predmeti še vedno določeni po svoji tržni vrednosti, še vedno so teritorializirani s kapitalom in še vedno je cilj vse te deteritorializacije čim gladkejše delovanje družbenega stroja. Še ena skrivna teritorializacija tega stroja je že zgoraj omenjena ideologija »osebne okusa«, ki užitke zvaja na »privatno zadevo privoljujočih odraslih oseb«. Ta nepričakovani ideološki predsodek je delno voda na mlin kapitalizma, ki mu potrošniška baza z bolj ali manj trdnimi fiksacijami koristi, da lahko vsaj minimalno predvidi uspeh svojih projektov, delno pa gre za notranjo napetost svobode same (omejene s svobodo drugega), ki se izrazi v konfliktu kapitalistične s humanistično strujo liberalizma. Zgoraj omenjeno »dopuščanje vseh deviantnih želja« ima mejo v željah, ki kršijo svobodo drugega in tu humanizem vpade s tožbo nad nemoralnostjo kapitalizma, ki v svoji zgolj ekonomski logiki potencialno dopušča na primer trg otroške pornografije itd. Postavlja se vprašanje, ali bi bil umik deviantnega potrošnika v čisto, domišljjsko sfero ugodja brez kontakta z realnostjo rešitev – npr. ponujanje pedofilom ali sadistom virtualno, računalniško ge-

43 Prim. Jean-Francois Lyotard, *Postmoderno stanje – poročilo o vednosti*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2002.

nerirano polje izživljanja, kjer ni kršena svoboda nobenega realnega bitja – sprejemljiva reštev ali ne.

Najbolj neposreden odgovor karnevalske zavesti na ta izziv bi bil seveda ne, vkolikor je imaginarno še resničnejše od realnega. Toda osnovni razlog, zakaj je uživanje, ki krati uživanje drugih, v karnevalu nemogoče je, da karneval sploh ne omogoča koncepta »osebnih deviacij«, ki bi jih individuum kuhal v sebi, sfrustriran zaradi nemožnosti njihove realizacije v realnosti in jih nato z občutkom krivde zadovoljeval na skrivaj, stran od obtožujočih oči družbe. V karnevalu je vse uživanje zunaj, javno, ljudsko, neutemeljeno v »notranji psihi«; je neegoistično in sploh ne more uživati v občutku osebne premoči nad šibkejšim, ker je moč stvar nadosebnega ljudstva, h kateremu spadajo vsi. Če se vsemu notranjemu da moč, da se preneha ne zapisovati in se takoj znajde v realnem, zunaj, na očeh in se brez predsodka preizkusi in prekali v svetu, je vse, kar počnemo, storjeno na ravni neuradne občosti in v svoji partikularnosti nujno tudi vsebinsko blagoslovljeno.

Nasprotje med nediskriminatorno, do vsebine ravnodušno logiko kapitalizma in metafizično, na neodtujljive vrednote sklicujočo se logiko humanizma, je v karnevalski utopiji preseženo: vsemu je vzet temelj in nujnost, a ker se to ne dogaja v imenu redukcije na menjalno vrednost, je omogočeno, da ves ta deteritorializirani material ohrani svojo vsebinsko vrednost in se utemeljuje v samem sebi. Posamezni objekti v karnevalski sliki sveta so hkrati breztemeljni in samovkoreninjeni, oprti na lastne razcepe in razkosane dele, za katere se privlečejo za lase in suspendirajo v zraku. Vsak od njih je hkrati trmasto fiksiran na otipljivo, zunanjo stvar, ki tvori edini temelj njegove identitete, a hkrati zaradi čiste kontingentnosti svoje fiksacije (ki ima vedno zgodovino slučajnega nastanka in svobodne izbire nujnosti s stani nosilca) prosto fluiden, sposoben se prav tako trmasto vezati za neko drugo, podarjeno fiksacijo.

To je svet, ki ni več metafizičen, a ki mu tudi prodati ničesar več ni možno. Kombinacija fiksacije in fluidnosti, ki je značilna za kapitalizem, gre tu v drugo smer. Če v kapitalizmu lahko intelektualcu prodaj konzervativen produkt, ker bi ta rad dokazal, da je v svoji fluidnosti brez predsodkov, gre tu za univerzum, kjer lahko komu podtaknete košček dreka namesto zlata, pa ta tega še opazil ne bo in bo iz njega iztržil več užitka kot iz objekta z največjo tržno vrednostjo. Če v kapitalizmu fiksacije na specifičen fetiš omogočajo minimalno obvladljivost tržnih niš, gre tu za univerzum, v katerem so fiksacije tako kontingentne, da onemogočajo predvidljivost in tako specifične, da onemogočajo serijsko proizvodnjo. To je odnos, ki bi ga lahko zaradi intuitivne jasnosti ponazorili s primerom otroka, ki mu kupiš strašno drago igračo, pa se igra z škaflo, v kateri je bila zapakirana, ali pa mu ob izgubi plišastega slona tega ne more nadomestiti nobeden od miljo-

nov identičnih proizvodov iz tekočega traku iste tovarne. Kapitalizem je seveda odprt tudi za izziv tega konkretnega primera in njegovi rešitvi se otrok za razliko od karnevalista ne more upreti: lahko na primer vlaga v igrače, ki izkoriščajo in potencirajo igralne možnosti lastne embalaži ali pa promovira resnično unikatne, ročno izdelane igrače, za izdelavo katerih so na primer najeti znani umetniki in si jih lahko privoščijo le bogataši itd. Vsak eksces je priložnost za razširitev mreže izkoriščanja njegove energije v prid sistema. V karnevalski utopiji pa gre za svet resnične neuporabnosti užitka, užitka, ki ni fiksiran s tržno vrednostjo ter kot gola kvota energije preveden nazaj v sistem, ampak je v duhu čistega razdajanja velikodušno in razsipno razlit v ekstatično zunanost sistema, kjer lahko – v svoji vsebini neskopljen od redukcije na formalno tržno vrednost in korelativno omejeno vsebino »osebnega okusa« – zasije v polni resnici svoje presežne in univerzalno veljavne vsebine komičnega, karnevalskega razsvetljenja.

SVET

SVET

191

SVET

RESNICA, IDENTITETA, DIFERENCA

1. Resnica Evrope in Zahoda – resnica, kot jo je mislila grško-krščansko-moderna metafizična zgodovina sveta – je *resnica identičnega*: ena in edina resnica za vse, brez katere ne bi bilo ničesar razen razdeljenosti in nerešljivih konfliktov. Še na vrhu moderne Kant toži nad tem, da se metafizika za razliko od znanosti še vedno kaže kot prizorišče nenehnih bojov. Še zanj, ki je substancialistično paradigma, ki je obvladovala predhodne epohe, zamajal v temeljih, *je resnica podrejena identiteti, in ne obratno, identiteta resnici*. To pomeni, da premena resnice v identiteto, ki je predpostavka metafizične tradicije, še ni mogla postati problem, temveč je zunaj diskusije – in sicer tudi za kopernikansko revolucijo –, da je resnica bodisi za vse enaka ali pa je sploh ni. S transcendentaliziranjem subjektivnosti se identiteta uma obvaruje pred nevarnostjo empirične in s tem nenadzorljive pomnožitve. Kantova resnica ima sebe torej še za identično univerzalnega uma in to v času, v katerem prihajanje-do-govorice izkustva resnice – po treh kritikah – skrha identiteto uma kot čistega uma.

Medtem pa je evropska zgodovina vendarle v zadostni meri izkusila, do kakšnih razsežnosti nasilja in razdeljenosti vodi zahteva po veljavnosti resnice kot absolutne resnice: resnice, za katero so se kot krščansko, kot edino blagor [*Heil*] in odrešitev prinašajočo, morali izreči vsi ljudje. Pregledno bom orisal nekatere bistvene momente, v katerih se izpolnjuje metafizična usoda identičnega, ki s Kantovo mislijo in torej z izkustvom nezaobidljive končnosti uma nepreklicno zaide

v krizo. Kant se tej krizi še upre, saj prav on odpre pot metafiziki sprave, torej pot poskusom ponovne vzpostavitve v nemškem klasičnem idealizmu. Po izjalovitvi teh zadnjih poskusov pripade fenomenologiji skrajna naloga apeliranja na univerzalnost duha, kar pa le s težavo prikriva skrajni napor evropskega človeštva, da se predstavi kot varuh univerzalnega smisla uma, navkljub nepreklicni, nezaobrnjivi krizi, v kateri se je Evropa že znašla, in navkljub tragičnim sencam, ki so se nanj spustile.

a) Grška metafizika obravnava resnico kot resnico identičnega, zunaj katere se širi področje govoric, razširjanja mnenj, njihovega nerazrešljivega konflikta, torej, z besedami antične problemske zastavitve, področje sofistike in skepticizma, po modernem pojmovanju pa področje relativizma in nihilizma. Antična substancialistična paradigma resnice postavi bit kot trajno prisotnost in prezenco in temu ustrezno resnico kot trajno prisotnost prisotnega. To razumevanje se v krščanskem teološkem pojmovanju biti kot popolne prisotnosti na sebi in po sebi še radikalizira: v njegovih očeh je vse razgrnjeno v popolni transparenici. V popolni samoidentičnosti te biti se zbere neskončna različnost določitev in vse postane eno. Bit je v tem smislu resnica, ker je enotnost in je enotnost, ker je resnica. *Ens, unum, et verum convertuntur*. Grška teologija z njenim očitnim politeizmom in njenim naturalističnim temeljem (Aristotel: narava je božanski um) tega močnega, za krščansko teologijo značilnega poenotenja dejanskega in resničnega še ni zmogla proizvesti.¹ Niti Aristotelov prvi gibalec kot mišljenje mišljenja ne more preseči temeljne alergije, ki ga loči od sveta gibanja; ta ostaja namreč zunanji Bogu, ki misli samega sebe. Ta za grško metafizično mišljenje konstitutivna težava, kako zajeti odnos med bitjo, ki presega gibanje, in mnogolično, porajanju in minevanju podložno resničnostjo, najde svoj skrajni izraz v mišljenju enega pri Plotinu. Tu najdemo namreč tako priznanje dokončne, ireducibilne dvojnosti kot tudi potrjevanje temeljne enotnosti celote v njenem transcendentnem izvoru (pratemelju, principu), ki ga željno poskuša doseči krščanska teologija, da bi mislila najvišje bivajoče v njegovi absolutnosti. Na eni strani torej bivajoče v gibanju, torej bit kot *ghénesis*, ne kot *ousía*; na drugi strani bit, ki zmeraj je, *tò dè òn aei*, nevidno, nespremenljivo, vedno enako samo sebi, nenastalo in neuničljivo.² Plotin tako oblikuje idejo enega, numerično identičnega, ki je povsod in je

1 »*ho theòs kai he physis oudèn máten poiúsin*«, *De Caelo*, I,4,271 a 33 (Aristotle, *De Caelo*, uredil D.J. Allan, Clarendon Press, Oxford 2005); *Protrepticus*, B 50 (*Der Protreptikos des Aristoteles*, uvod., besed., prev. in kom. Ingemar Düring, Klostermann, Frankfurt/M., 1969). V *Phys.*, II,198 a 10–13 (*Aristotelis Physika*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Clarendon, Oxford 1950) trdi Aristoteles, da sta *noús* in *physis* vzroka svetovnih fenomenov in ne naključje. V svoji monografiji *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter Verlag, Heidelberg 1966, Ingemar Düring piše, da filozof vidi božansko in umno ureditev v naravnih procesih in pripomni, da je to prepričanje prišlo preko Platona iz predstavnega sveta antičnega grštva.

2 Plotin, *Enneaden (Plotins Schriften)*. Grško-nem. prevod v. R. Harder, 7 Bde., Meiner, Hamburg 2004), VI, 5, 2, 10–15.

hkrati celota: »*tò hèn kai tautòn arithmôî pantachôû háma hólon eînai*«. S to idejo se naveže na tisto, kar naj bi ljudje mislili o biti Boga, ki je »v nas vseh«, ki pa v svoji vseprisotnosti ne postane množstvo.³ Samoidentičnost enega izrazi nespremenljiva transcendenca njegove biti v trenutku, ko se postavi kot izvor celote in s tem radikalizira potrebo po enotnosti, ki jo velika metafizika pred njim ni mogla potešiti oz. jo ni prepoznala v vsej njeni nujnosti.

Kljub temu Plotin seže po platonskem motivu, namreč po »*epékeina tês ousías*« iz *Države* (VI, 508–509), da bi mislil enotnost enega s samim seboj kot »*od vseh najmočnejšega principa*«: »*pánton bebaiotáte arché*«. Ta motiv žene mišljenje preko razsežnosti biti kot substance v radikalno diferenco enega do celote bivajočega; toda ne glede na to se Eno razodene v svojstvu prvega in poslednjega principa ravno zaradi stremljenja vseh reči, da dosežejo enotnost lastne biti in jo ohranijo: »*Želja po dobrem [...] res pelje do enega: vse naravno stremi k enemu, torej k same-mu sebi. V tem je namreč za naravno njegovo dobro: pripadati samemu sebi in biti ono samo; in to pomeni: biti eno.*« Če je dobro zatorej za vsako bivajoče v njegovi lastni biti, oblikujejo vse stvari v tem stremljenju po enotnosti biti eno: *hèn ára pánta tà ónta*.⁴ Eno, ki se ne pomnožuje, je s tem na začetku in na koncu množstva bivajočega. Zato tudi ne more biti nič bivajočega in zato v Plotinovi misli tudi zavzema osrednje mesto spomin na to zagonetno mesto pri Platonu, pri čemer pa se nagiba bolj v smeri nujne integracije kot pa v smeri postavljanja pod vprašaj grškega substancializma in njegovega v temelju nemišljenega. Kljub temu pa prinaša ireducibilna diferenca enega – ki jo lahko v več kot enem oziru najdemo preusvojeno v heraklitovskem razumevanju *lógos*a in resnice kot *sophón*, torej v mišljenju *hèn pánta eînai* – v zahodno misel možnost mišljenja onkraj biti bivajočega, ki jo tudi sam Plotin prepozna na izrazito dvoznačen način ali pa se ji povsem odreče in ki v svoji radikalni daljnosežnosti ostaja nemisljiva tudi za krščanske teologe.⁵

Ti vidijo zlasti v diferenci enega ali bolje v njegovi skorajda absolutni odsotnosti skrajno miselno možnost – odprla jo je grška metafizika, vendar sega že preko nje in je, da, usmerjena celo proti njej in tudi proti Plotinu – da bi izhajanje celotne resničnosti iz enega edinega, najvišjega, v sebi subsistirajočega principa pojmovali v smislu radikalnega nazora o stvarjenju.⁶

3 Ibid., V, 5, 1, 1e 5, 4, 1–13.

4 Ibid., VI, 5, 1, 8–26.

5 Heraklit, *Fragmente* (ured. Bruno Snell, Heimeran, München 1989), 10, 32, 41, 50 DK. Porfirij o enem pravi, da je »*Ne-bit onkraj biti*« v tem smislu, da ni nobeno končno bivajoče. Kasneje ga Eriugena opiše kot »nič«.

6 Drugi uveljavljeni strokovnjaki nasprotno zastopajo pojmovanje, da je Plotinovo eno že stvarnik. Glej Plotinus, *The road to reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (ponatis 1980). To, da je eno »*onkraj biti*«, pomeni po Ristu namreč, da je neskončno in v toliko tudi pratemelj vse končne biti. Neskončnost

Krščanski nazor o stvarjenju vdira – s poenostavljajočo silo ireverzibilnega preloma – v živost tistega, kar zaznava kot negotovost grške metafizike glede razmerja med Bogom in svetom in predvsem med Bogom in božanskim. Od sveta ločen na način, ki ga nikoli ni zmozel misliti noben grški *chorismós*, vzdržuje Bog stvarnik brez motenj razmerje s stvaritvami, ki jih je ustvaril iz nič, cepljen (in nedotakljiv) z neskončno ontično diferenco med tem, kar je absolutno v sebi in za sebe, in tem, kar je absolutno po drugem in za drugo, ker je na sebi nič.⁷ Te značilno substancialistična diferenca med pozitivno absolutnim in negativno absolutnim, potreba teologije in mistike razodetja, da misli Boga kot povsem drugo glede na od njega v biti odvisnih resničnosti, ne napade. Še več: motiv brezimenske transcendence enega, ki je v središču Plotinove metafizično-religiozne izkušnje, prevzame substancializem krščanske metafizike, tj. utemeljitev totalne pozitivitete resničnega v njegovem prvem principu; na ta način se vzpostavi nadzor nad vznemirjujočo aporetiko, razvezavo goste mreže negacij, s katerimi je poskušal Plotin braniti drugost *arché*. Vsekakor pa je potrebno upoštevati, da je ta drugost nepreklicno kompromitirana z bivajočim zaradi metafizične potrebe, narediti iz drugosti princip neskončnega izhajanja vse resničnosti? Eno je tako že na poti, da postane prvi vzrok krščanske teologije, vendar je še brez moči uresničenja stvarjenja bivajočega iz nič.

196

b) Moderno pojmovanje razmerja med identiteto in resnico razgradi in na koncu tudi odpravi substancialistično paradigmo, ohrani pa identiteto kot instanco na ravni biti subjekta kot samogotovosti, kot princip in temelj spoznanja sveta, ki ga razume kot izgrajevanje in pripravljajanje resničnosti za udejanjenje znanstvenega uma. Dejstvo, da se ta gotovost izvršuje v samorazumevanju absolutnega subjekta kot svetovnega duha ali v neskončnem teleologije smisla v zgodovinskem razumevanju poznega Husserla, sicer spremeni temeljno misel o resnici kot resnici identičnega, v katerem se raztopi vsa raznoličnost in dobi svoje upravičenje, vendar jo načeloma obdrži. Identiteta temeljne samotransparentnosti upraviči vsako temo in vsako mejo s tem, da razodene njihovo negotovo usodo.

Kriza Evrope kot kriza filozofije, »kriza evropskega človeštva«, o kateri je Husserl govoril maja 1935 na Dunaju, je kriza zahodnega pojmovanja uma, katerega voluntaristični temeljni nagib prikaže z dramatično jasnostjo. Ta temeljni nagib prihaja namreč danes prikrito do izraza kot zadnja substanca neke racionalnosti,

enega v Ristovih očeh zaznamuje »enormno diferenco med Plotinom und Platonom« (p. 26–27). Vendar pri tem ostaja nerazjasnjena odločilna točka, namreč ali položaj enega kot univerzalnega pratemelja pri Plotinu vključuje tudi misel o stvarjenju bivajočega iz nič.

⁷ Tomaž Akvinski se glede tega v *De aeternitate mundi, contra murmurantes* (Sancti Thomae de Aquino. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Rim 1976, str. 49–89) z vso jasnostjo: »Kreatura nima nobene biti, razen od drugega, sama sebi prepuščena in sama zase vzeto je nič: zato v njej po njeni naravi leži najprej nič in ne bit [...] njena narava je taka, da bi bila nič, če bi bila prepuščena sama sebi.«

ki ji njena naloga v resnici ni uspela. Sprememba, na katero prisega Husserl, zahteva od subjekta, da naposled postane v polnem obsegu subjekt. Na ta način se um kot tak – Husserl si ga predstavlja v gibanju nenehnega samojasnjenja – potrjuje le na osnovi volje do racionalnosti, ki ji ne preostane nič drugega, kot da se vrne k neskončni teleologiji uma. Biti umen pomeni po Husserlu najprej in predvsem to hoteti, kolikor je biti umen najstvo: »*biti umen je hoteti umnost*«. To je bistvena usoda človeka: »*Človeškost je teleološkost in najstvenost*«, in odgovornost, ki za filozofijo iz tega izhaja, je, v evropski zavesti znova prebuditi teleološki namen uma, ki ga je Evropa po zaslugi fenomenologije zmožna razumeti in katerega podpornica mora postati: »*Filozofija je racionalnost [...] v prizadevanju za dosežek resnične in polne racionalnosti*«. ⁸

Ideja, ki v smislu neskončnega napora poganja um, je ideja resnice, h kateri se steka gibanje samouveljavitve subjektivnosti kot usode planetarnega človeštva. Smisel zgodovine se dogaja s človekovim sprejemom dostojanstva subjekta, ki izpolnjuje njegovo umno bistvo. Toda resnica subjekta je pri Husserlu potrjevanje moderne evropske ideje racionalnosti, v kateri se mora prepoznati vsak poskus razumevanja zgodovinske naloge človeštva.

Iz teh napotil je razvidno, da je temeljna poteza, ki jo filozofija ohranja skozi svojo zgodovino, mišljenje, ki v identičnem išče nujno mero svoje lastne resnice, tako na ravni ontologije kot tudi teologije in naposled teleologije. Te ravni se vselej kažejo kot prepletene ali kot nanašajoče se druga na drugo in ne tako zelo kot jasna členitev instanc mišljenja, ki se ne dajo reducirati druga na drugo. Kant, ki predlaga bistveno pomnožitev ravni sodbe, se sam, kot smo že nakazali, umakne pred pretresljivimi implikacijami svoje lastne kritike, tako da pomnožitev, ki jo je izpostavil iz elementa preloma, pretvori v faktor kompromisa. Kajti to, kar na eni strani odpade – namreč možnost teoretskega uma, da doseže poslednje teološko upravičenje svetovnega reda – ponovno pridobi v kraljestvu praktičnega uma s temeljnim postulatом smisla, ki še enkrat upraviči sklicevanje na metafizičnega Boga. Grandiozni povratek transcendentnega Boga, katerega kategorični potrditvi se je teoretični um odpovedal, se utemelji v volji do smisla subjektovega uma (oz. uma, ki je pojmovan subjektivistično, čeprav le v transcendentalnem smislu.) *Kritika razsodne moči* dela še naprej v smeri njegove ponovne vzpostavitve, in prav to veliki metafizično spekulativni podvig, ki se izrazi v nemškem idealizmu – v pravi spravi ločitve med subjektom in resničnostjo, ločitve izkušene kot nevzdržne – poskuša odpraviti.

⁸ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Nijhoff, Den Haag 1962, str. 273–276.

Na osnovi te ločitve je, kot sarkastično pripominja Hegel, Bog padel na stran no-umenona. Skrajna konsekvence te radikalne izločitve božanskega iz kraljestva teoretičnega uma, katere predrznosti Kant sam ne prepozna, bo kmalu postal klic izgube »blaznega človeka«: *Bog je mrtev*. To pa pomeni vdor nihilizma kot konca moderne metafizike.

Kljub Nietzscheju se tek razsvetljujočega uma – od Kanta do Hegla in Husserla – odvija naprej v smeri redukcije empiričnega mnoštva antropoloških perspektiv na enotnost spekulativnega dojetja, torej transcendentalne konstitucije sveta. Na osnovi te slednje uresničuje subjektni jaz svojo lastno absolutnost s podrejanjem narave same in, še enkrat, kot svetovni duh, svoj poslednji triumf nad zgodovino in njeno nenadzorovano iracionalnostjo.

Kljub neuspehu heglovstva in kljub dramatičnemu opozorilu na nezaustavljivo napredovanje nihilizma pri Nietzscheju, za katero Husserl ni našel časa, čeprav njegova analiza krize smisla, v katero je zašlo evropsko človeštvo, v svojem jedru govori prav o tem, mojster fenomenologije lahko še enkrat v globoki skladnosti s spekulativnim idealizmom apelira na poslednjo usodo duha: »*Ratio ni nič drugega kot resnično univerzalno in resnično radikalno samorazumevanje duha v obliki univerzalno odgovorne znanosti [...] Univerzalnost absolutnega duha obsega vse bivajoče v absolutni historiciteti, v katero se umesti narava kot duhovna tvorba.*« Eno stran prej Husserl svečano zatrdi: »*Duh in celo samo duh je v sebi in za sebe bivajoč, samostojen in je lahko v tem samostanju in samo v tem obravnavan resnično racionalno, resnično in iz temeljev znanstveno [...] Samo če se duh iz naivne obrtnosti navzven povrne k sebi in ostane pri sebi in samo pri sebi, lahko zadosti sebi.*«⁹ Torej imamo problem, ki se spričo zvite redukcije resničnega na identično niti ne zastavi: ali je usoda duha resnica, ali pa je bolj bistveno, da duh uresniči identiteto s samim seboj, torej lastno samouveljavitev na planetarni ravni: uveljavitev najvišjega samozavedanja, najvišjega zavedanja lastne naloge in zato tudi lastne moči evropskega uma in ne poslušnost resnici, ki je v stanju pokazati umu njegove neprekoračljive meje.

In vendar se v spekulativnih podvigih moderne misli zgodi nekaj bistvenega, nekaj kar se zaostri v Nietzschejevem in Husserlovem smislu krize metafizične Evrope in v apelu k skrajni volji do smisla. V tej smeri konvergirata na parado-

9 Edmund Husserl, *Krisis*, Hua. VI, str. 345–346: »*Die ratio ist nichts anderes als die wirklich universale und wirklich radikale Selbstverständigung des Geistes in Form universalser verantwortlicher Wissenschaft [...] Die Universalität des absoluten Geistes umspannt alles Seiende in einer absoluten Historizität, welcher sich die Natur als Geistesgebilde einordnet.*«, »*Der Geist und sogar nur der Geist ist in sich selbst und für sich selbst seiend, ist eigenständig und kann in diesem Eigenstand, und nur in diesem, wahrhaft rational, wahrhaft und von Grund auf wissenschaftlich behandelt werden [...] Nur wenn der Geist aus der naiven Außenwendung zu sich selbst zurückkehrt und bei sich selbst und rein bei sich selbst bleibt, kann er sich genügen.*«

ksen način Nietzschejevo uničenje absolutnih vrednot v njegovi »filozofiji s klavirjem« in drzni program ponovne ustanovitve filozofije iz temeljev, ki ga Husserl s poudarkom zasleduje. Zgodi se razkroj substancializma tradicionalne metafizike, da bi s tem naredili prostor za samouveljavitev subjekta kot principa smisla. To dogajanje terja novo izkušnjo resnice in jo naredi za možno, da, nujno, onstran izjemne prilastitve virov principa subjektivitete, ki se dogaja tako v nihilističnem pojmovanju resnice kot fiksne navidezne predstave volje do moči kot tudi v transcendentalni konstituciji resnice kot subjektivno zagotovljenega smisla. Skupaj z resnico kot substanco zaide v krizo tudi identiteta, ki se ne opira več na ontologijo fizične prezenze biti, temveč izhaja iz moči subjekta/volje, iz moči, smisla, zakaj ono/on mora določiti, da bi se s svoje strani – vsaj v primeru Husserla – vsaka določena realnost konstituirala kot transcendentna identiteta. Pri Nietzscheju dobi najvišja volja do identitete tragično in nemogočo podobo večnega vračanja enakega. In še enkrat se resnica dojae v odvisnosti od paradokсне identitete volje do vračanja, namesto da bi sebe postavila kot mero, ki ji je podrejeno vsakršno uveljavljanje identitete.

2. Možnost ponovne problematizacije razmerja med resnico in identiteto se mora razviti po poti hermenevtike končnosti, pri tem pa premagati metafizični predsodek, ki iz končnosti naredi mejo, ki človeka ločuje od resnice. Radikalna hermenevtika končnosti zlasti izključuje metafizično idejo absolutne resnice – resnico krščansko-metafizičnega Boga, popolne redukcije mnoštva v svetu na temeljno identiteto, ki ga drži v biti; za moderne: resnico biti, ki poseduje sebe kot subjektiviteto ali pa se uresničuje kot volja in iznašanje smisla, v vse bolj dramatičnih alternativah Bogu kot »najvišjemu bivajočemu« krščanske teologije. Onkraj teološko-metafizičnega preoblikovanja resničnega in identičnega, ki se tudi v primeru modernih metafizičnih sistemov subjektivitete izvršuje kot transcendenca principa, ki ustanavlja enotnost, nasprotno kaotični razpršenosti mnoštva, končnost odpira eksistenco za *prigodo sveta* in s tem za prvotno zemeljsko-svetno, torej eksistencialno razsežnost resnice.

Hermenevtično izkustvo se ne more postaviti proti končni resnici, ker kot resnico lahko misli le tisto, ki se kaže in uveljavlja v svetnem pogovoru eksistenc. Nobene resnice, ki ločuje, tako kot metafizična resnica v imenu svoje domnevne enkratnosti in absolutnosti; nobene nespravljljive resnice, ki si domišlja, da se bo uveljavila z močjo nepreklicnih izključitev; tembolj pa gostoljubna resnica, vsaj kolikor se jo da povedati in kolikor se ne pusti reducirati na zaprt sistem dokončnih izjav. Resnica, ki – prav zato, ker ne ločuje – omogočarazlikovanje med udeleženci pogovora, ki jih kliče k pogovoru in ki jih v njihovem medsebojnem razlikovanju vztrajno medsebojno poveže. Resnica prigode, ki se je ne da reducirati na kakršno koli kot vztrajanje pri prezenci pojmovano identiteto (po vzo-

ru nečesa, kar imamo pred očmi in kar se skladno s svojo temeljno istostjo upira spremembi določenih temeljnih potez v sebi); prav tako se ne da reducirati na kakršno koli sistemsko resnico, katere pretenzijo dokončnosti zanika vsaka nova beseda, ki nastopi nepredvideno in zmoti njeno domnevno vladavino. V prigodi resnice, v odpiranju sveta, ki se zgodi v jeziku, se vsi nujno uskladimo za pogovor, in da torej v pogovoru med seboj izkusimo difference, ki vsakomur dodelijo njegovo lastno usodo (in sicer življenjsko usodo, ne usodo abstraktnega teoretičnega mišljenja).

Paradoks resnice pogovora kot končne resnice leži torej v dejstvu, da združuje tiste, ki jih med seboj razlikuje. Kajti kot resnica nikomur ne dovoli spuščanja v kompromise, ne pusti se torej zamenjati s kakim konfuznim konsenzom; nasprotno, vsakič zahteva skrbno upoštevanje in odgovorno sposobnost razlikovanja. Ker se dogaja v pogovoru, resnica pogovora ne dopusti nobene zahteve po zaključku, temveč zahteva nadaljnje besede, ki se pridružijo, da bi preizkusile konsistenco resničnega, ki se da povedati nasproti tistemu, kar ostaja zamolčano, ker ga je potrebno še misliti ali pa ker nujno ostaja nemišljeno. Le v tej igri razkrivanja in zakrivanja, le zato, ker se resnično spričo tega, da ga je moč povedati, hkrati preda molku, pušča nastajati odkrivajoče, vendar nikdar dokončne besede. Resnica terja namreč vedno nove udeležence v pogovoru, a ne zato, ker bi kot že popolnoma odkrita resnica potrebovala še odzrcaljenje, temveč zato, ker je nenehno hkrati skrita in očitna in se zato nujno dogaja kot resnica v pogovoru vseh, ki jih prigoda sveta kliče k besedi.

Vendar pa resnica, ki se dogaja, ki se prigodi, ki prihaja, v dejanskem smislu prihoda (*ad-ventus*), tudi ni nobena resnica, ki postaja – če ni trajna resnica: v prezentovem smislu biti kot prisotnosti, ki prežema grško izkušnjo in pri tem biti pripisuje čisto ontične predikate, kot so spremenljivost in nespremenljivost, biti v mirovanju ali pa v gibanju, biti eno ali pa biti nekaj različnega v čisto fizičnem smislu in končno sploh biti ali pa nebiti. Nanašajoč se na to globoko izkušnjo, ki je obvladovala metafizično mišljenje, *za resnico ne moremo reči, da »je«*, tako kot tudi za eksistence v pogovoru ne moremo reči, da *»so«*, a ne zato, ker bi nasprotju s tem *»postajale«*, temveč zato, ker se usoda razmerja med resnico in eksistenco ne odvija izključno v nadzorovanem prostoru paradigmatiskih instanc na bit bivajočega usmerjenih analiz.

Bit resnice ni nobeno trajanje, prav tako malo pa tudi bit eksistence ni postajanje, ker ne ena ne druga ni samo enostavno prisotna ali odsotna. Komur manjka resnica, temu ne manjka nekaj ontičnega, temveč tisto, kar v sebi nosi skrivnostna nujnost njegovega pogovarjanja z drugimi in – navsezadnje – njegovega eksistiranja. Tako kot tudi tisti, ki najde resnico, ne najde preprosto stvari, tudi ne

sistema izjav in trditev ne, temveč možnost razumevanja, možnost odgovora na vprašanja, ki ga ženejo naokrog, temelj, na katerem bi še sam zastavil druga vprašanja in tako ostal v pogovoru z drugimi eksistencami. Kajti nihče ne poseduje resnice v svojih lastnih pogovorih, temveč se v teh resnicah dogaja, pri tem pa se hkrati že tudi odteguje in tako napoteva na nadaljnje pogovore.

Če je torej treba resnico poiskati, če zbuja nepotešljiv nemir želje, postane za eksistenco določujoča, ni pa proizvod stremljenja same eksistence – ni delo ali sad človeškega genija – temveč tista drugost, ki ostaja nedosegljiva, a jo je kljub temu nenehno mogoče pričakovati, vse dokler je vsaki eksistenci dano, da se udeležuje pogovora sveta. Čeprav se je ne da reducirati na bit eksistence, je resnica resnica le za končno eksistenco. O absolutni resnici, o trdno postavljeni identiteti v polni posesti same sebe ali pa o identiteti, ki se nasprotno poskuša na fatalen način uresničiti v zgodovini sveta in uničujoči ne-smisel človeških dogajanj spraviti pod določen nadzor, filozofija ne more prav ničesar vedeti in misliti. Kar filozofija razume, je, da človek eksistira, ker mora govoriti in v govoru biti odgovoren za resničnost in pravičnost svojih besed in dejanj. Njegova končnost ga ne odteguje neizčrpnemu izzivu resnice, temveč ga k temu izzivu šele privede, ga izpostavi izzivu resnice, ki se v pogovoru ljudi dogaja, ne da bi se pri tem kdaj reducirala na nemogoč seštevek vseh njihovih mnenj. In tudi ne, da bi kdaj pustila, da jo prehitijo človeška iniciativa: nasprotno, ljudje so rojeni v nujnost, da se orientirajo med resnico in zablodo, in sicer od tistega trenutka dalje, ko prvič prisluhnejo besedi, ki jih kliče k pogovoru z drugimi eksistencami.

Ta izvorni priteg k resnici se torej razodene v potrebi, ki v najrazličnejših oblikah vznemiri eksistenco. Ta potreba bit človeka odpira k resnici, ki – kot njemu predhodna – prihaja k njemu; ni pa – nasprotno – izvor resnice, ki bi jo iskali kot zavarovanje proti življenju. V tej luči lahko razumemo tudi, da se *temeljni smisel blagra*, ki ga resnica obljublja človeku – in katerega se ta tudi čuti upravičen zahtevati – prevede v možnost eksistirati in ne zgolj živeti, v možnost, ki jo resnica odpre človeku, ko jo enkrat najde, vendar le zato, da bi jo vedno znova iskal. Eksistirati ne pomeni namreč nič drugega, kot si nenehno postavljati vprašanja o prihajanju in odhajanju na poteh svobode; na poteh, ki jih človeku odprejo besede resnice, katero razumeti mu pripade ali katero privedi na plano mu je dano.

Eksistenca se torej z drugimi pogovarja išoč besede resnice. S tem prevzame odgovornost obojestranske difference. Dogajanje komunikacije med eksistencami ni, kot že rečeno, nič drugega kot dogajanje paradoksa, po katerem se udeleženca pogovora sicer morata zblížati in se razumeti, a le zato, da bi vsak zase našel svojo odgovornost in svojo usodo. Komunikacija torej »uspe«, če združi difference tako, da jih istočasno ohranja in podpira. Nihče, še najmanj pa prizadeti, ne

zmore izmeriti te uspešnosti. A uspešnost je bistvena za pogovor, ki mora priversti do *homo-logije diferenc* in torej do možnosti vsakogar, govoriti z drugim zato, da bi spoznal svojo lastno usodo ireducibilne individualnosti in jo vedno znova postavljaj na preizkušnjo. Usodo individualnosti, ki nam nikdar ni že »dana«, temveč jo moramo vsakič pripeljati v igro na novo. »*Homologeîn sophôn esti*«, pravi Heraklit, modro se je strinjati v poslušanju logosa, ne v poslušanju vsakogaršnje *idía phrónesis*: torej logosa, ki je *xynón*, ne zato, ker bi iz vseh govorov naredil enega samega, ki bi ga morali vsi ponavljati, temveč zato, ker odpira prostor, v katerem je dana možnost, prepoznati v drugih udeležence pogovora, ki jih potrebuje in ki jih je pogovor določil za srečanje, ki ga vsak išče, naj to ve ali pa ne.¹⁰ V pogovoru z *lógosom* torej vsak izkusi besede, ki jih prepozna kot naslovljene nase, ker zahtevajo njegovo pozornost, ne le kot besede neke druge eksistence, temveč kot besede resnice, ki odloča o njegovem življenju in v soočenju s katero se mora odločiti njegovo lastno življenje.

3. Perspektiva nujne *pluralnosti resničnega* – resnice, ki se kot taka ne uveljavlja na osnovi nekega transcendentnega intelekta ali subjekta, temveč se dogaja v pogovoru eksistenc – dovoljuje obvladovati prikazen ortodoksije, ki jo je metafizično mišljenje opremilo z uničujočo močjo in ki bi se je tudi še danes morali paziti, prav tako pa tudi zavrženo senco relativizma, kateremu smo nagnjeni z vse preveč ekscesivno prenačlenjenostjo prepuščati vse več prostora. Ker pa pluralnost resničnega ni nobeno dano dejstvo in tudi resnica ni nikdar nič takšnega, *odpravlja hermenevitično razumevanje resnice, ki se dogaja edinole v besedah ljudi, hkrati že tudi predpostavke relativizma*. Apologeti resnice kot identitete ne morejo sprejeti, da je zares prav ločitev med resnico in eksistenco – med transcendentno in postvarjenostjo resničnega na eni strani in temeljne vzajemne tujosti človeških subjektov – pojmovanih kot entitete, ki so zaprte v svoje samozavedanje, na drugi strani – tista, ki izključuje odnos do drugih oz. ga dela sekundarnega: da torej te ločitve ne dovoljujejo nič drugega kot privaten in zato neizbežno relativističen odnos do resnice. Resnica, ki jo končnost projicira v onkraj svoje biti, postane zanjo absolutno. Do te resnice lahko pride le pod pogojem, da resnica odpravi ovire njegove končnosti. V primerjavi s transcendentno resničnega ni potem resnica, katere je zmožno končno, nič drugega kot zabloda in slepilo. Relativizem torej.

Pluralnost resničnega, o kateri priča hermenevtika končnosti, je krati nujnost resničnega. Hermenevtika na ta način ne odpira vrat tisti razpršeni toleranci, ki

¹⁰ Heraklit, Frg. 50 DK, v polnem obsegu pravi: »*Ouk emoû allà toû lógou akoúsantas homologeîn sophôn esti hèn pánta einai*: Če ne poslušate mene, temveč lógos, je modro soglašati, da je vse eno.« Fragment 2 pa pove, da tudi kadar je »*logos skupen, mnogi živijo, kot da bi imeli lastno modrost*«. Fragment 80 pa opozarja: »*Vedeti moramo, da je boj (pólemos) obči in pravičnost spor in da se vse dogaja po razdoru in nujnosti*.«

postaja pogosto le maska indifferenca, ki jo vsakdo čuti v notranjosti srca do tega, kar ima drugi povedati. Hermenevtika torej ne legitimira vsakega mnenja, tako da se zadovolji že z vsakim iskrenim prizadevanjem udeležencev pogovora, temveč nasprotno zahteva, da se konsistenca vsakega prepričanja meri po meri, ki se določi v samem pogovoru. Vendar zaradi tega še ne idealizira možnosti intersubjektivne komunikacije v smislu etike diskurza, da bi si tako naslikala rajsko skupnost subjektov, ki v perfektni recipročnosti intenc iščejo popolno transparenco, ki jo resničnost ves čas zanika. Kot je znano, v luči tega normativnega odnosa poskuša Habermas formalizirati pogoje idealne komunikacijske situacije, pri tem pa pozablja, da je resnica kot odprtje sveta predi dobrimi namerami subjektov, in jim tako že vnaprej odreja pogoje njihovega sebe-prigodevanja; le-to se vsekakor dogaja le na osnovi njihovih odgovorov. Zato je resnica pogovorov med ljudmi resnična, zgodovinska (ali če hočemo: usodnostna) resnica njihove končne eksistence in ne resnica nemožne možnosti medsebojnega komuniciranja brez meja. Habermas med drugim tudi ne upošteva, da so temeljni pogoji vsake resnice-zmožne-komunikacije v pogovoru definirane diskurzivno. Kaj je torej resnica diskurza »idealne govorne situacije«? Resnico pojmuje kot uresničitev univerzalnega in svobodnega konsenza vseh govorcev, ne da bi razmišljal o tem, da je to možno doseči le z odpravo za eksistenco človeka konstitutivne končnosti, torej ravno z odpravo nujnosti medsebojnega komuniciranja eksistenc. Habermasov ideal so torej sanje o neskončni resnici, ki je v rokah subjektov dobre volje. Njim in ne več Bogu metafizične tradicije je podeljena naloga zagotavljanja resnice kot resnice enega in identičnega. Toda ali niso bile to navsezadnje že Husserlove sanje?

Teza o nujni pluralnosti resničnega nasprotno izpostavlja resnico paradoksu končnega, ki resnici, ki jo nagovarja, mora tudi odgovarjati, in sicer prav s tem, ko priča o lastni končnosti in tako o nujnih mejah vseh svojih odgovorov. Le eksplicitno sprejemanje meje mu dovoljuje, da končnosti resnice, ki se mu daje v razmislek, ne izda, da torej resnico resničnega misli na končen način, njeno sebe-oznanjenje kot take znotraj meja končnega; odpove se vsaki ekstrapolaciji, ki trdi, da jo je dvignila na raven nekega zgolj postuliranega meta-fizičnega neskončnega. Po eni strani pomeni torej metafizika v najpristnejšem smislu besede potrebo končnega uma, projicirati absolutni temelj, za katerega verjame, da ji manjka, onstran svoje lastne končnosti.

Ta potreba pa kaže predvsem lahkoto, s katero um blodi in se izgublja – in nobenega oprijemljivega opravičila za pobeg pred končnim. Je torej argument za končnost in ne za pozitivno sklicevanje na absolutno. Po drugi strani pa zavest o končnem ne odpravlja svoje lastne končnosti v skladu z znano metafizično argumentacijsko strategijo, temveč predvsem dopušča prevzemanje odgovornosti, ki

eksistenci odpira skrivnost ireducibilne drugosti resničnega. Če se resnica dogaja le kot resnica eksistence – vsak drug diskurz o resnici se izgublja v meta-fizični iluziji – pa eksistenca vseeno še ni resnica, temveč resnica vselej že prehitena eksistenco in se ji predpisuje s tem, da zahteva njeno poslušnost, ali pa se ji odteguje, da bi jo nagovorila k iskanju, včasih pa tudi, da bi jo prepustila razočaranju prazne blodnje. Zaradi tega je resnica mišljena nepopolno, tj. subjektivistično, tudi še na znamenitem mestu iz *Biti in časa*, kjer piše »*Resnica se daje le, kolikor in dokler je tubit*«.¹¹ To ugotovitev je potrebno dopolniti s komplementarno tezo, ki odvzame subjektivistično enostranskost, namreč da se tudi tubit, eksistenca, daje le, če je in dokler je resnica, torej, dokler kliče eksistenco k tu-bitu v svetu. Dalje lahko ta teza zaobseže pogoj resničnosti prve teze, ki še vedno vsebuje bistveno relativnost resničnega, tako da izključi vsako možnost, da bi »bit« resničnega zamenjali z neodvisno, absolutno bitjo, ki bi bila preprosto nemisljiva.

Končno mišljenje končnega je v vsakem primeru v paradoksnih situacijah, da resnice, ki mu je predpisana, ne more zadržati kljub neprekoračljivemu vedenju o njeni poprejšnosti. Vsaka resnica je namreč vedno napotena na prilastitev, s katero postane prigoda, in na nenehne nove interpretacije, ki jo varujejo pred pozabo; na ta način ostaja živa zaradi nepojmljive kontinuitete diskurza, ki jo hkrati kaže tudi kot vsakič drugo. Zato ostaja končno mišljenje trdno zasidrano v resnici, ki jo je deležno v tolikšni meri, v kolikrški mu je to dovoljeno – da, celo zahtevano – kot odgovor na nujni klic, kateremu je prisluhnilo. Napor pojma, trud, ki je naložen mišljenju, torej ni ta, da proizvede resnico, temveč da stanovitno zaupa njeni poprejšnji stabilnosti. Prav tako ni mogoče misliti, da bi se končno lahko na kak način ujemalo z resnico; prav zato, ker je končno, se ji ne približuje iz lastne pobude, temveč mu resnica vedno že prihaja nasproti in ga doseže; *eksistenca srečuje resnico namreč kot drugost na meji lastne končnosti*.

Končno se uresničuje tisto, kar je pri resnici trdnega, kot vedno znova nepredvidljiva gibljivost, nad katero je mišljenje lahko le vselej znova presenečeno; kajti vedno znova preseneča resnica s svojimi nepričakovanimi zahtevami celo mišljenje, ki se zvesto drži resnice, vedno znova mu podre njegov koncept, tako da ga postavlja v nestabilno situacijo, ki ga vedno spet požene v gibanje. Identiteta resničnega se tako kaže veliko bolj v njegovi nedoumljivosti kot pa v njegovi pomirjujoči razpoložljivosti. Ta namreč ni, kot že rečeno, ne identiteta trajnega, ne postajanje nekega subjekta, ki bi apriori, izhajajoč iz svoje subjektivne biti, vedel, kaj je njegova usoda. Je identiteta prigode, ki se uresničuje kot nevidna, neizračunljiva, nedoločena enotnost ireducibilnega mnoštva diskurzov, izkušenj, eksistenc, ki se srečujejo z vselej novimi in drugimi stvarmi in eksistencami. Stvari

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1967, S. 226. Navajamo po slov. prevodu: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 310.

razodevajo svoje različne pomene po meri različnih odnosov, ki jih imajo z njimi eksistence, in sicer na osnovi dejstva, da eksistence kot take naravnost spodbode neke vrste potreba stvari, da se realizirajo kot določene resničnosti, tj. prav kot stvari, in to na osnovi sprejemljivosti in potreb samih eksistenc.

Te pa spet v priznavanju skupne resnice pridejo skupaj, se ujamejo, ali pa se ločijo, če ta?? izgine, glede na spremembo njihovega odnosa do stvari. V tem dogajanju spreminjajočih se odnosov se izpolnjuje usoda, ki ji morajo odgovarjati eksistence, tako da postopoma prevzemajo odgovornost za svojo bit. Če se nekaj v tem dogajanju izkaže kot trajno, potem to ni določenost zgolj privzete substancialne resničnosti ali pa samoidentičnosti zavesti, ki sebe v resnici nikdar ne poseduje, temveč zvestoba eksistence njeni lastni usodi. Ta zvestoba ne pripada ne redu biti ne redu postajanja in se tudi ne da meriti po zunanje določenih kriterijih. Pripada skrivnosti odgovora, ki ga je eksistenca ves čas dolžna drugosti, ki ji pusti biti. Zato se ne da prevesti v kategorije ontologije prezenze, ki bit in spremembo stvari pojmuje kot fizično resničnost in iz eksistence same naredi stvar, niti se ne da misliti, izhajajoč iz zahteve po smislu, ki obvladuje neskončno teleologijo subjektivnosti, tj. njegovo vedno znova prevzeto napetost nedosegljive samopotrditve. Identiteta resničnega, ki jo vsaka na svoj način vedno predpostavlja tako ontologija kot tudi teleologija, je nujno alergična na *drugost resničnega*, ki se odteguje ontični alternativni med enim in mnogim in tudi tisti med trajajočim in postajajočim.

4. Drugost končne eksistence na osnovi »transcendence« – izterjane kot prigode, ki se jo ne da reducirati na sporazum eksistenc – ne more nastopati kot opora restavrativnemu zavezništvu med hermenevtiko končnega in metafiziko substance ali subjekta, ki bi dovoljevalo oživitev temeljne identitete resničnega. Nasprotno, drugost je princip, ki namenja vsakogaršnjo bit odnosu z drugimi, ker v eksistenco prihaja kot govorica; prigoda drugega kot taka kliče eksistence k pogovoru, v katerem mora vsakdo drugemu pričati o resnici, katere iskanje je njegova usoda. Končna eksistenca ima tako v drugem temelj, ki jo strukturno osvobaja od vztrajanja v lastni biti in lastni resnici (v *idía phrónesis*, po Heraklitovih besedah): od vztrajanja, ki ga kot temelj univerzalne resnice – resnice kot gotovosti identičnega – filozofija zavesti ali *cogita* predpostavlja. Tudi temu, kar Heidegger v *Biti in času* predočuje z veliko jasnostjo, da je namreč tubit sobit, manjka – kljub veliki eksplozivni moči, s katero vdre v debato v času razcveta fenomenologije – razsežnost radikalne drugosti, ki bi preprečevala padec v solipsizem; ta ni prihranjen niti velikemu vstopnemu delu. Kajti tubit drugega odkrije v sebi, če ostaja subjekt in še ni ek-sistenca; tako kot odkrije svet v sebi kot eksistencial, namesto da bi, nasprotno, sebe našel v svetu, torej sebe *v drugem* in na ta način vedno *z drugimi*. Z drugimi, ki so vedno pred vsakogaršnjo bitjo, tako kot so starši pred bi-

tjo otrok, ki jim podarijo življenje in besedo na temelju skupne pripadnosti prigodi sveta kot drugosti nasproti vsake eksistence.¹² Bolj natančno in konkretno to pomeni, da se bit z drugimi prigodi vedno na temelju drugosti, ki vlada kot *govorica* in definira situacijo končnosti eksistence v smislu bistvene ob-mejitve in za-mejitve. To ni nič drugega in nič manj kot nuja vsakogar, da govori pred obličjem drugih, in misliti z močjo resnice, ki se vsem pusti iskati, nikomur pa se ne daje na razpolago in tudi ne predstavlja idealnega poplačila za napore dobre volje skupnosti subjektov. Odprtost sveta kot drugega se dogaja namreč le v pogovoru ek-sistenc.

Mišljenje končnosti tako ne cilja na idealno filozofijo dialoga, ker ji je predvsem do tega, da pokaže takorekoč heteronomni značaj medsebojnega pogovora ljudi: svojega temelja ne nosi v sebi, torej v samoustanovitvi pluralne in skupnostne subjektivitete (po Habermasu sprememba paradigme od solipsizma k intersubjektivnosti), temveč v resnici, ki obvladuje vsak diskurz in vsako soglasje tako, da si vsakič zagotovi predpravo, poklicati jih k pričevanju. V pogovoru gre namreč v prvi vrsti za resnico, ne za skupnost govorcev: tej se resnica ne podreja; in vendar se resnica ne dogaja nikjer drugje kot v medsebojnem pogovoru eksistenc. A prav zato, ker se resnica, ki nastaja v skupnem diskurzu, nikoli ne reducira na v tem diskurzu povedano, temveč neumorno terja nove besede in s tem razodeva nezadostnost povedanega v primerjavi z vselej nepovedanim, ima pogovor nujno polemičen, sporen značaj, ki ga ni mogoče zamolčati. Besede in misli se ne srečujejo le v smislu izmenjave in dopolnitve perspektiv, temveč tudi v smislu soočenja in konfrontacije, ki sicer včasih lahko privede do vzajemne obogatitve. Pogosto pa se ostrini nasprotovanja ne more izogniti in tudi zaradi nemožnosti medsebojnega razumevanja vodi k okrepitvi diferenc, ki jih na koncu naredi obojestransko nepredirne. Za udeležence pogovora ni vedno možno sprejeti argumente drugega.

12 V predavanjih poletnega semestra 1927 *Temeljni problemi fenomenologije* Heidegger od tega ne odstopa: »Svet je določba biti tubiti. ... Spada k eksistenčnemu ustroju tubiti. Svet ni navzoč, svet eksistira. [Welt ist eine Bestimmung des Seins des Daseins ... Sie gehört zur Existenzverfassung des Daseins. Welt ist nicht vorhanden, sondern Welt existiert.]« Vse torej pojasnimo na temelju razumevanja biti tubiti: svet, sobit z drugimi, bit pri stvareh. Kljub nasprotnim zatrjevanjem Heidegger ponovi subjektivistično nezmožnost Leibnizevih monad, da bi izstopile iz sebe. Tako pridobi izven-sebe-biti eksistence, ki ne seže čez horizont njenih konstitutivnih zasnutkov, saj ji manjka drugost sveta, iz eksistencializacije sveta (»Svet eksistira, tj. svet je le, dokler je tu tubit [Welt existiert, d. h. sie ist nur, sofern Dasein da ist/«) pa naredi strukturni pogoj transcenden- ce tubiti: »Svet je transcendentno, ker je, kot k strukturi biti-v-svetu spadajoč, preseganje ... izpolnjeno kot tako [Die Welt ist das Transzendente, weil sie zur Struktur des In-der-Welt-seins gehörig das Hinüberschreiten zu ... als solches ausmacht.]« V resnici pa lahko eksistenca le tedaj »razume iz sveta [aus einer Welt verstehen/«, kot bi to Heidegger rad, če je svet njen nedoumljivi izvor in v tem smislu torej drugo, iz katerega mora biti z drugimi, vendar ni nič absolutnega, nič, kar bi moglo biti neodvisno od eksistence. (Glej Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA. 24, Klostermann, Frankfurt na Majni 1975, str. 420, 422, 425).

To pa ne izključuje, da resnica, ki si ne more več lastiti absolutnosti in stalnega absolutno identičnega, ne bi ostala, iz principa, zaradi svoje končnosti, kot smo rekli, gostoljubna resnica, ki ji ni dovoljeno absolutno izključiti resnice sogovorca. Pokaže pa se tudi, da je temelj te liberalnosti, tega nujnega priznanja *pluralnosti resničnega*, v dramatičnem paradoksnem značaju usode končnosti. Končno ne more drugače kot biti poslušno resnici, s katero ne razpolaga. Toda prav zato, ker se resnica razodeva na končen način, bi končno izdalo svojo lastno končnost, če bi za vsako ceno iskalo pomiritev ali posredovanje resnice, ki ji dolguje poslušnost, z izkušnjo drugega. Ali pa če bi popustilo spravljivi skušnjavi resnice, ki bi morala na koncu zaobjeti vse in vsakogar. Eksistenca ne more ignorirati, da jo situacija končnosti, ki ji je naloženo, da išče resnico in da odgovarja resnici, ki se ji razodene, s tem tudi nenehno izpostavlja možnosti zablode. Še več, zabloda je kakor drugi obraz vsake resnice, ki ji sledi, prav zato, ker nič ni enkrat za vselej definitivno in ker je pogoj razumevanja besede vselej zapiranje ušesa za mnoge druge besede. Kljub temu eksistence to relativiranje vsake izkušnje resnice ne pooblasti za indiferentni relativizem, temveč ji zadaja varovati resnico, ki se ji neizprosno pripisuje in v vsakem primeru – ker ne izhaja iz njene lastne odločitve – odloča o njenem odnosu do vsake druge resnice, s tem da zahteva njeno zvestobo. Dejansko eksistenca razume le po zaslugi resnici, ki jo obkroža, da ima lahko odnos do različnih izkušenj: pa naj jo priteguje možnost plodne izmenjave ali pa naj ji je razvidna nekompatibilnost vsakokratnih pozicij oziroma naj jih prepozna kot nepremagljivo tuje. V vsakem primeru tudi različnih pozicij, ki se vsaj na eni točki spora izkažejo kot napačne, ne smemo in ne moremo izključiti iz pogovora – tudi če jih morda potem zaradi tega ne obravnavamo več prednostno – kajti ostajati v pogovoru z vsemi udeleženci pogovora spada k usodi iskanja končne resnice. Ta lahko namreč že jutri razodene doslej še nerazumljeno bogastvo pozicije, ki jo lahko danes le zavračamo ali katere pripadanje zadevi ne bi hoteli vzeti zares. Pluralnost resničnega se tako kaže kot nujno hkrati liberalna in polna konfliktov prav zaradi tega, ker predstavlja nasprotje relativistične indifferenice in ker s tem izkušnjo dramatične in nerazrešljive napetosti resnico in zablode naredi za neizogibne.

Naposled se torej pokaže, da misli, da je lahko resnica pogovora le končna resnica, ne moremo zaobiti. Ta misel ne vodi k sintezi, s katero bi lahko odpravili vse razlike, temveč nasprotno: dogaja se kot prigoda, v kateri se določijo razlike. Ne prinese višje enotnosti transcendentnega pogleda, ki zmore imeti (tak) pregled nad celoto, kakršen pogledu na posamično uide, temveč odpira vsakomur možnost, v soočenju dokazati svojo lastno resnico, in sicer ne zato, da bi se ji odpovedal, temveč da bi kolikor je mogoče zvesto odgovarjal njenim napotilom. Če moramo torej izhajati iz tega, da je resnica spričo svoje končnosti različna od vsakega soglasja in vsakega konsenza, *je resnica zaradi svoje drugosti končna*. Po eni

strani je soglasje možno le ob izbrisu vseh razlik, ki usodo končnosti, ki jo določa prigoda resnice, naredijo za nepresegljivo. Zato je vsako soglasje le prehodni pojav (in ima v razmerju do nujne vsake eksistence, da išče resnico, za katero postane v pogovoru z drugimi odgovorna, le podrejeno funkcijo). Po drugi strani resnica potrebuje eksistenco, za katero in prek katere se dogaja, kajti brez eksistenc se reducira na fetiš neke v sebi mirujoče biti, ki je brez življenja in brez mišljenja, ker je onkraj vseh pogovorov, resnico pa lahko privede na plano kot življenje in mišljenje le v pogovoru. A le na osnovi nujnega medsebojnega razlikovanja končnih eksistenc in zato na osnovi nujnega sebe-pomnoževanja resnice je lahko možna izkušnja najglobljega soglasja, ki je pred vsakim ujemanjem in razhajanjem in ki se vedno že dogaja kot možnost medsebojnega pogovora ljudi, torej na osnovi prigode sveta v jeziku. To vedno vladajoče soglasje, ki se ga ne da verifikirati, razodene globoko enotnost, iz katere izhaja vsak pogovor in s katero se ujema. Vendar ta enotnost ostaja nepojmljiva, ker je nedoumljiva enotnost nujnega sebe-razlikovanja [*Sich-Unterscheidens*]. Morda govori Heraklit o tej enotnosti, ko na osnovi prispodobe o loku in liri kara tiste, ki – morda nanašajoč se na *lógos*? – »ne razumejo, kako se sebe-razlikovano ujema s samim seboj«. In pravi tudi, da je »skrita enotnost močnejša od razkrite«, ¹³, močnejša zaradi njene nevidnosti, nepreračunljiva, ker se razlikuje, tako da le ona sama na nedoumljiv način upravičuje enotnost neskončnega sebe-razlikovanja končnega. Torej identiteta kot diferenca ali diferenca kot edina misljiva identiteta.

Prevedel *Robert Simonič*

¹³ Heraklit, Frg. 51 e 54 DK.

BREZ VOLILA

K fenomenologiji tradicije, spomina in jezika

Ali je možno izkusiti tradicije? Se spomini izgubijo, ko skupaj s pričami časa ugašne izkustveni spomin?

209

Zdi se, da obema vprašanjema spodleti že ob pridržku, da tradicije predpostavljajo spomin, ki se sam, brez izkustvenih možnosti ne more niti zlit s spomini drugih, niti integrirati tujega. Tradicije so spomini drugih generacij, ki nam postajajo z naraščajočo časovno razdaljo tuje. Ob prehodu od individualnega k socialnemu spominu se naše lastno izkustvo potrdi (ali zanika) v luči spomina drugih enako, kot lahko sprejme tudi izkustvo drugih. Ob prehodu h kulturnemu spominu ta potek postane bolj kompleksen, ne da bi pri tem izključeval možnost izkustva tradicij. Spomin in izkustvo se namreč ob prehodu od socialnega h kulturnemu spominu ločita drug od drugega; če naj se ponovno združita, objektivirane vsebine spomina ne smejo potoniti v pozabo. Tradicije se s pomočjo kulturnega spomina prenašajo le, v kolikor se vedno znova povezujejo z individualnimi in socialnimi spomini in v kolikor si jih ti prilastitijo,¹ da se ne bi izgubili.

Ali iz teh premislekov sledi, da je vprašanje, ali je tradicije možno izkusiti, obteženo s sumom trivialnosti? Na osnovi predstavljenega se vsiljuje tak vtis, saj mora

¹ Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C.H. Beck Verlag, München 2006, str. 34.

fenomenologija spomina upoštevati to, kar opisuje Aleida Assmann, ko poudarja, da je »socialni spomin koordinacija individualnih spominov, ki se izoblikuje iz skupnega življenja, jezikovne izmenjave in diskurzov«, od katerih se kulturni spomin razlikuje po tem, da počiva na »*zalogi izkustva in vedenja*«, ki »je ločena svojih živih nosilcev in prenešana materialne podatkovne nosilce«.²

Kaj sledi iz teh na začetku zastavljenih vprašanj? Ali vprašanje po možnosti izkustva tradicij na ozadju predstavljenih premislekov o spominu odpade? Če za dokazano velja, da tradicije sprožajo vedno novo izkustvo oz., da postanejo izkustvo in da to velja tako za individualni, na življenjske ritme vezani, spomin, kot tudi za socialni spomin, zato da kulturni spomin, ki je shranjen na zunanjih medijih, kot so besedila, slike in spomeniki, lahko na kaj spominja – ali bolje rečeno: ponovno spominja –, potem se zdi, da je vprašanje po možnosti izkustva tradicij podobno vdiranju odprtih vrat. Četudi je socialni spomin – enako kot človekov, na katerega se opira – izpostavljen minevanju in pozabi, je kulturni spomin pred to usodo zaščiten, in sicer s pisnimi deli, slikami in spomeniki. Ta vidik pa je vse prej kot neproblematičen, če upoštevamo pomisleke, ki se pojavijo, ko se izgubi živo razumevanje besedil: razumevanje, ki tudi, če je živo, postane problematično že pri slikah in spomenikih moderne umetnosti.

210

Ta vidik bo prišel na vrsto v tretjem, zaključnem delu mojih izvajanj. V prvem delu obravnavam domnevo o neprevedljivosti tradicije v izkustvo, ki vprašanje, ali tradicija lahko postane izkustvo razbremeni suma trivialnosti. Zatem je, kot drugo, potrebno natančneje obravnavati tezo o detradicionalizaciji kot značilnosti moderne, ki prihaja iz sociologije.

I.

Si lahko mislimo, da to, kar se ponavlja in se zaradi ga tega spominjamo, ne bi postalo izkustvo? Se da zagovarjati trditev, da je tradicija neprevedljiva v izkustvo? Ti vprašanja se postavljata nasproti predstavljenim kulturno-znanstvenim premislekom o spominu. Vsekakor ne brez osnove. Če je izkustvo glede na tradicijo »Asimilacija in s tem ponovna oživitve«, in ne zgolj »golo [...] sprejemanje«, ³ potem iz tega sledi, da tradicija temelji na izkustvu ponovne prisvojitve, da bi kot tradicija ostala »pričujoča«. Po Gadamerju si vsak spomin prisvoji »kar ga srečuje, zato da se v nenehni bogatitvi izročila sam lahko giblje naprej«. ⁴ Ali ta domneva zdrži? Možnost ponovne prisvojitve tradicije predpostavlja možnost izkustva

2 Ibid.

3 Paul Natorp, *Die Weltalter des Geistes*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1918, str. 5.

4 Hans-Georg Gadamer, *Wort und Bild – so wahr, so seiend*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, Gesammelte Werke (v nadalj. : GW), zv. 8, S. 373–399, tu: str. 377.

njene »spominjajoče se prisvojitve [erinnernden Aneignung]« Kaj pa če ni ustreznega izkustva? Kaj se zgodi s stalnim in trajnim, s katerima Gadamer povezuje spomin, če v človekovem delovanju prevladuje izguba izkustva?

Če verjamemo tezi, s katero Giorgio Agamben postavlja diagnozo časa, potem je vse prej kot evidentno, da »vsakdanjost sodobnega človeka« sploh vsebuje kaj, kar bi bilo prevedljivo v izkustvo. Agamben v to dvomi, ko opisuje pritisk vsakdanjosti na modernega človeka, katerega množica opravil je enako bogata z doživljaji, kot je revna z izkustvom: »Sodobni človek se zvečer vrne domov in je popolnoma izčrpan od zmede doživljavaev [...], ne da bi eno samo od teh postalo izkustvo«; izkustvo ne postanejo ne »z novicami tako bogato branje časopisov [...], ne minute za volanom, ki jih (moderni človek) prebije v zastoju, ne popotovanje po Hadu s podzemno železnico, ne demonstracija, ki nenadoma blokira cesto, [...] ne vrste pred blagajnami, ne obisk v sanjski deželi nakupovalnega centra«. ⁵ Na kaj se spominja moderni človek ob koncu svojega poslov polnega dneva? Na svoje doživljaje. Toda: ali so spomini vezani le na doživljaje? Mar se lahko spominjamo le tistega, kar smo tudi doživeli?

Na vprašanje, ali je tradicija neprevedljiva v izkustvo, se da z Agambenom odgovoriti toliko, kolikor doživljaji vsekakor lahko sprostijo tudi izkustvo, ki pa ga je potem potrebno označiti kot na doživljaje vezano izkustvo. Kar opisuje Agamben, se da pripisati individualnemu spominu, vendar na tak način, da posledično postane vprašljivo, ali obstaja kaj takega, kot je »kooordinacija individualnih spominov«, ki naj bi bila značilno za socialni spomin To pa ni edini problem.

211

Če je že razmerje med individualnim in socialnim spominom problematično, kako je potem s kulturnim spominom in njegovimi »materialnimi podatkovnimi nosilci«? Že mladi Hegel je moral z bolečino spoznati, da se v obrede in dogme otrpla tradicija krščanske vere nadaljuje le v spominu na njenega ustanovitelja, ne pa v živi veri. Njegova kritika velja prirejanju spominov vladajočemu nauku zaradi utrditve še dovoljenih interpretacijskih okvirjev z dogmatično tekstovno eksegezo, ki jo prevzame kler. Teksti ne postanejo grob smisla, ki naj bi bil v njih obvarovan in pričujoč samo takrat, ko pridejo iz rabe. Smisel lahko postane vprašljiv tudi zaradi eksegeze. V ozadju Heglove asociacije pisave z mrtvim in otrplim ne stoji le naloga razpusta pojmovne otrplosti, ki grozi pisnim pričevanjem zaradi eksegeze in dogmatičnih interpretacij, temveč tudi problem prevedljivosti vsebin kulturnega spomina v oblike individualnega in socialnega spomina.

⁵ Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 2001, str. 23.

Heglov vpogled v problem možnosti izkustva tradicij na horizontu vzajemnih prenosov individualnega, socialnega in kulturnega spomina se da, s pomočjo predstavljene Agambenove teze (o predpostavki neprevedljivosti tradicij v izkustvo, zgostiti: tradicije so neprevedljive v izkustvo, toda ne za to, ker tradicije ne posedujejo več dovolj avtoritete, da bi zagotavljale izkustvo, ampak zato, ker se njihova prevedljivost postavlja v odvisnost od *na doživljaje orientiranega* izkustva in spominov. Na probleme, ki izhajajo iz te orientacije spomina na doživljaj, se ukvarjam v zadnjem delu mojih izvajanj. Za zdaj prikaz omejujem na en vidik, na posledico odvisnosti spomina od *izkustva, orientiranega na doživljaje*: namreč, da tradicije, ko se ne dajo več prevesti iz kulturnega v socialni in individualni spomin, niso več oblike izročila, temveč predmeti zgodovinskega raziskovanja ali shranjevanja v muzejih.

Tej usodi pa so tradicije izpostavljene tudi tedaj, ko pride do prenosa vsebin iz kulturnega spomina v individualni in socialni spomin. Do tega sklepa pride Lyotard s svojim premislekom, da bo v dobi informacijske tehnologije »vse podedovano znanje«, ki ne bo prevedeno v informacijske količine »puščeno vnemar«. ⁶ Ne glede na svojo zasidranost v besedilih, slikah in zgradbah prejšnjih generacij, izkustvo prejšnjih generacij izginja iz individualnega in socialnega spomina, ker je kulturni spomin v dobi »merkantilizma znanja« izpostavljen sunkom informacijsko-tehnoloških evalvacij. Pozitivno evalviran kulturni spomin se preoblikuje v ustrezne informacije, v zaloge znanja v obliki materialnih podatkovnih nosilcev najmodernejše informacijske tehnologije; negativno evalvirane vsebine izginjajo iz socialnega spomina, ker ni več povratne zveze med obema oblikama spomina. Spomini se izgubijo tudi, če izkustveni spomin še ni izbrisan skupaj s pričami časa.

II.

Kaj iz tega sledi za (naš) problem, če imamo za besedila, slike in spomenike zagotovila za trajnost kulturnega spomina v nasprotju socialnim spominom, ki mine skupaj s svojim nosilcem, človekom?

Po kulturno-znanstvenih premisah se razlikuje »kulturni spomin od družinskega in generacijskega spomina po takšnih simbolnih opornikih, ki spomin že vnaprej vpnejo v prihodnost, tako, da prihodnje generacije zadolžijo za nek skupen spomin«. Kot primere navaja Aleida Assmann monumente in spomenike, praznike in običaje, ki utrjujejo »spomin transgeneracijsko z materialnimi znaki ali peri-

6 Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Passagen Verlag, Wien 1986, str. 23.

odičnim ponavljanjem« in na ta način prihodnjim generacijam omogočajo, da, »da brez lastne izkustvene reference rastejo v nek skupen spomin«. ⁷

Ali ta domneva drži, se ne da nedvomno odgovoriti, če upoštevamo, da so sociologi, kot je Anthony Giddens že večkrat opozorili na za moderno značilen fenomen: namreč na detradicionalizacijo. Habermas se strinja glede tega, da ta proces neredko sproži »strahove pred nasilnim izkoreninjenjem tradicionalnih oblik življenja«, katerih propad »utrpi iz njenih kulturnih tradicij iztrgano prebivalstvo v teku pospešenih modernizacijskih procesov«. ⁸ Tudi če nismo pripravljeni imeti te karakteristike za prepričljive, teza o detradicionalizaciji ni brez posledic za odgovor na vprašanje, ali je možno izkustvo tradicij.

Assmanova predpostavlja nemoteno vzajemnost med individualnim in socialnim spominom na eni in kulturnim spominom na drugi strani. Na horizontu propada tradicij odpadejo bistvene vsebine, ki jih individualni spomini prepoznajo v kulturnem spominu na horizontu identitetne konstrukcije; nanašanje na preteklost teče brez posredovalnega nanašanja na identiteto, medtem ko se, nasprotno – pri intaktnem vzajemnem odnosu med individualnim, socialnim in kulturnim spominom – nanašanje na preteklost in identitetna konstrukcija srečujeta. Iz tega sledi, da v nasprotju z kulturno-znanstveno domnevo Assmanove simbolične opore spomina, kot so besedila, monументi, spomeniki, prazniki in običaji niti ne služijo kot garant za trajanje kulturnega spomina, niti ne zadolžijo prihodnjih generacij nekemu skupnemu spominu.

213

Če se po eni strani v perspektivi Agambenove teze kulturno-znanstvena domneva, po kateri simboli in znaki predstavljajo trajno oporo za socialni spomin zdi dvomljiva, pa se mi po drugi strani kulturni spomin iz perspektive sociološke domneve o detradicionalizaciji ne zdi nič manj problematičen, ko gre za možnost izkusljivosti od svojih živih nosilcev ločenih in na materialne podatkovne nosilce prenesenega izkustva. Kot se mi zdi, je vse prej kot evidentno, da se s tem prenosom dajo »stabilizirati spomini preko generacijskih meja«, ⁹ če pa se morajo »vsebine kulturnega spomina, raztelesene in brez roka trajnosti«, kot pravi Assmannova, »vedno znova povezovati s spominom živih in si jih morajo ti znova in znova prisvajati«, zato da bi v nosilcih kulturnega spomina reprezentirano »razteleseno« izkustvo »lahko drugi, ki sami niso imeli tega izkustva, prepoznali

⁷ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 35.

⁸ Obrambna reakcija na te strahove po Habermasu predstavlja enega od odločilnih vzrokov za islamski fundamentalizem. Jürgen Habermas, *Philosophie in Zeiten des Terrors*. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, str. 57.

⁹ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 34.

in si ga prisvojili«. ¹⁰ Če časovni domet objektiviranih nosilcev kulturnega spomina ni tako kot pri individualnem in socialnem spominu omejen na življenjsko dobo človeškega nosilca, pa so nosilci kulturnega spomina sicer lahko »brez roka trajnosti« zato pa niso imuni proti izgubi spomina. ¹¹ Možnost izgube ima svojo osnovo v detradicionalizaciji, če te ne razumemo površinsko, le kot propad tradicionalnih oblik življenja, temveč kot izgubo jezika, ¹² ki se lahko manifestira v različnih oblikah: kot osiromašenje pomenov, v – kot posledici jezikovne spremembe – v pozabo zapadlih frazah in besedah, ki niso več v uporabi ali pa kot izumiranje jezikov.

Socialni spomin je pogojen z jezikom; z neko socialno združbo se ne zrastemo kar tako, temveč po poti učenja njenega jezika: »V tolikšni meri, kot se naučimo jezika«, piše Assmannova, »se naučimo tudi oblik interakcije oz. jezikovnega dejanja ›memory talk‹ ali ›conversational remembering‹; prav ti odnosi in vezi so še kako bistveni [...] kot predpostavke tega, da si lahko kak spomin sploh izgradimo«. ¹³ Zdi se, da na tej ravni kulturno-znanstveni diskurz sovpade s hermenevtičnim, vendar ne v pogledu na razmerje med materialnimi podatkovnimi nosilci kulturnega spomina in individualnim ter socialnim spominom. Če je socialna zavest pogojena z jezikom, sledi iz tega, da sprememba jezika dostop do objektiviranih nosilcev socialnega spomina oteži, če ne kar v celoti zapre, kar je evidentno v primeru izgube jezika. Na ta način postanejo objektivirani podatkovni nosilci socialnega spomina interpretacije potrebni preostanki spomina, kot nas pouči Dilthey.

III.

Asociacijo pisave z mrtvim in otrplim, ki jo uporabi Hegel in v filološko-hermenevtični tradiciji pri Augustu Boeckhu in Friedrichu Schleiermacherju dobi obliko premise, ki je ne moremo zaobiti, dopolni Wilhelm Dilthey z asociacijo pisave z ostankom in preostankom. Po premisah Heglovega historizma premisli Dilthey hermenevtično zapuščino tako, da postane za spomin določujoč del in ostanek, medtem ko sta bila to dotlej vpis in njegovo občutljivo ohranjanje; be-

¹⁰ Ibid., str. 34.

¹¹ Ibid., str. 34.

¹² To dokumentira zgodovina prepovedi jezikov manjšin in nacionalnih državah. Za Baskijo tako Axtaga piše: »Resnica je, da so že takrat -- 1963, 1964 -- ljudje iz Iruaina, prebivalci nekega prejšnjega sveta, izgubili spomin. Imena, ki so jih imeli za različne vrste jabolk [...] ali za različne vrste metuljev [...] so se izgubila, padala so kot snežinke in se stopila, ko so se dotaknila tal sedanjosti. Kadar se niso izgubila imena sama, so se izgubili njihovi različni pomeni, njihove nianse, ki so se izoblikovale v teku stoletij. V najhujšem primeru izgine jezik sam« Bernardo Atxaga, *Der Sohn des Akkordeonspielers*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. i 2006, str. 82.

¹³ Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 206.

sedila se razlagajo kot sledi oz. kot ostanki spomina. Na mesto avtoritete besedil izročila, ki v filološko-hermenevtični tradiciji ni bila nikdar neproblematična, stopijo drobci, vrzeli in pozaba; besedila postanejo sledi (nehoteni spomini) in ostanki (hoteni, a fragmentirani spomini) spomina.¹⁴ Namesto avtoritete besedil izročila stopijo drobci, v besedilih vsebovani »ostanki človeškega prebivanja«, kot jih imenuje Dilthey.¹⁵

Kaj sledi iz asociacije pisave z mrtvim in ostankom z ozirom na *pisavo*, ki velja za najpomembnejši medij, s pomočjo katerega je kulturni spomin v bistvenem konstituiran? Mar pisava izgublja svoj pomen za spomin? Ali pa se mora vprašanje glasiti; kaj pomeni za zavest, če postaja spominski medij pisave vse bolj krhek? Začasni odgovor se glasi: relativiranje predstave, da je pisava pomnilnik oz. na osebo vezana objektivacija znanja.

Ker se morajo spomini obnavljati, tudi v novih sobesedilih, ki izhajajo iz obnovitve, zmorejo prvotne namere pisnega imenovanja z obnavljanjem pritegniti nova sobesedila in s tem spominjanje postane prepoznanje za drugačno razumevanje [Wiedererkenntnis zum Andersverstehen]. S tem ni več le sprememba jezika tista, če dopolnimo to misel z Gadamerjem, ki za seboj potegne izgubo prejšnje razumljivosti in iz tega izhajajočo potrebo po razlagi besedil, temveč tudi nanašanje na nove(jša) besedila v izvrševanju spomina. Kot prelom s prejšnjimi sobesedili je drugače razumevajoče spomnjenje prejšnjega izkustva tako odvrnitev in pozabljenje kot tudi povrnitev in prisvojitve. Vendar pozabljenje, na katerega misli Gadamer, ni Diltheyjevo: pozaba ni le izostanek spomina in iz tega izhajajoča izguba: pozaba je veliko bolj pogojena s tem, da vmes stopijo drugi spomini, ki se kot jezikovna skorja nabirajo okrog prvotnega spomina, tako da se pridružijo nianse in pomeni, ki jih nekdanje izkustvo tedaj ni privajalo v jezik.

Kar odlikuje prepoznanje v Gadamerjevi označbi, pa obsega več kot le vidik pridruževanja novovrstnih pomenov: *Anamnesis* je manj ponovna prisvojitve nečesa izgubljenega, kot pa zarja nečesa drugega; ne vračanje istega, temveč »prinašanje v ospredje [*Hervorholung*]« in različnost sta značilna za ponavljanje prvotnih spominov.¹⁶ Tisto, kar je »prepoznanje po svojem najglobljem bistvu«, po Gadamerju napačno razumemo, če, »nanj gledamo tako, kot da nekaj, kar že poznamo, ponov-

14 Prim. Mirko Wischke, »Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizontbegriff bei Dilthey«, v: R. Elm (ured.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, str. 119–136.

15 Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft und Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Stuttgart/Göttingen 1990, Gesammelte Schriften (v nadaljevanju : GS), Zv. V, S. 319.

16 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, S. 120. Prim. Davey, *Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadamer's Ästhetik*, str. 45.

no spoznamo, tj. da prepoznamo znano«. Prepoznanje je več kot le ponovno spoznanje znanega, kolikor v prepoznanju »to, kar poznamo, kot v razsvetljenju, izstopi iz vse naključnosti in spremenljivosti okoliščin, ki ga pogojujejo«¹⁷; v spominjanju se stvari razkrijejo, vendar ne tako, kot so že bile spoznane. Ta povezava med pozabljenjem in novim prisvajanjem, dovoljuje Gadamerju, da *memoria* ne razume več čisto reproduktivno, kot Dilthey, temveč kot ustvarjalno zmožnost, in sicer v obliki »preoblikovalne prisvojitve izročila [Anverwandlung der Überlieferung]«

Ker je moč razumeti smisel v pisnih delih podeljenega le »v jezikovnem svetu [Sprachwelt]« sodobnosti, ne pa v preteklosti, mora ta smisel na »nov način priti do veljave«. ¹⁸ Ta postopek primerja Gadamer s »prevajanjem«, zato da bi pojasnil, prepoznanje ne postopa primarno rekonstrukcijsko, temveč je toliko ustvarjalno, kolikor se v razumevanju »nekaj mrtvega« iz preteklosti prenese v sedanjost, zato da nastopi na nov način oz. pride do izraza. ¹⁹ Na ta način se izročilo »preoblikovalno prisvoji« in pride do »izkustva vse tesnejšega zbližanja« pri prepoznanju.

V filološki in hermenevtični tradiciji pojavljajoči se dvomi glede pravilnosti odstopajočih interpretacij in nelagodje ob problemu večznačnosti Gadamer razreši v toliko, kolikor z rekurzom na jezik v spominjanju in prepoznavanju lahko vključi moment pozabe. Iz perspektive pozabe se kaže to, kar imenujeta Hegel oz. Dilthey kot mrtvo, tj. brez življenja in nemo, kot nekaj, kar je odpadlo *spominu*, še bolj pa, kot nekaj, kar v spominu ni več pričujoče, kar se upira (drugače)razumevajočemu prepoznanju. Da se pozabljenega moč ponovno spomniti, in sicer na ta način, da se v spominu dogodki in zadeve ne pokažejo tako, kot so se že, se ne zgodi zaradi v doživljajih temelječih spominov, temveč na osnovi »virtualnosti besede« kot garanta možnosti ponovne oživitve v pisavi kodiranih sporočil: ²⁰ »vsaka beseda pusti zazveneti celoto jezika, ki mu pripada in naglasiti in prikazati celoto pogleda na svet, ki mu je podlaga [...] Govorjenje (prinese) celoto smisla (v igro), ne da bi ga lahko docela povedalo«²¹ Kaj iz tega sledi za naši izhodiščni vprašanji?

¹⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, str. 119.

¹⁸ Ibid. str. 388.

¹⁹ Gadamer, *Wie weit schreibt die Sprache das Denken vor?*, GW 2, str. 199--206, tu str. 201.

²⁰ Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, GW 2, str. 361--372, tu: str. 370.

²¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, str. 462.

IV.

Je možno izkusiti tradicije? Smo dobili odgovor na to vprašanje?

V nasprotju s kulturno-znanstvenim privzetjem, je to vprašanje – kot je moč razbrati iz mojih izvajanj – vse prej kot trivialno. Tradicije so brez volila, so le porozni skupek spominov. Če se da s pomočjo izvajanj Agambena in Lyotarda dokazati, da povratna naveza individualnega in socialnega spomina na kulturni spomin nikakor ni neobčutljiva za motnje, kar, kot se zdi, kulturno-znanstveni diskurz idealno-tipično predpostavlja, pa poglobljajo diagnostični premisleki Giddensa und Habermasa o našem času sum, da so spomini, preneseni z živih na materialne podatkovne nosilce neprevedljivi v izkustvo, če njihovo prevedljivost naredimo odvisno od spominov vezanih na doživljaje. Gadamer deli dvom glede predstave, da so objektivirane oblike spomina trden sestavni del spominov, ne deli pa misli, da so takšne objektivirane oblike neprevedljive v izkustvo. Osnova Gadamerjevemu pojmu izkustva ni nobena emfatična predstava. Tisto, kar odlikuje izkustvo, pride zanj do izraza v trditvi, da je (nekaj) tako: ugotovitev »tako je« označuje zaznavanje nečesa, kar pred tem ni bilo zaznavno na tak način in prav to je značilno za to, kar po Gadamerju odlikuje izkustvo. Nov način, kako se stvari in zadeve (lahko) prezentirajo, je značilen za izkustvo, ki ga lahko sprosti druženje s pričevanji o preteklosti. Poudarek ni toliko na novem kot takem, kot na presenetljivo drugačnem, v katerem se nam objektivirane oblike spomina lahko razodenejo na nov način. Fiksiranje človeškega izkustva zlasti v tistih oblikah kulturnega spomina, ki smo jih navajeni označevati kot pisna dela, nikakor ni trajno, in sicer zato, ker po eni strani zaradi spremembe jezika to izkustvo lahko postane dovzetno za pozabo; in po drugi strani zato, ker so sobesedila, v katerih nemi nosilci kulturnega spomina ponovno postanejo živi spomini, druga kot tista, v katerih so bili nekoč pripravljeni (in interpretirani). To, kar govori proti, kot se zdi, prepoznavajočemu spominjanju, pa utemeljuje njegovo možnost: ker se morajo spomini obnavljati, tudi v novih sobesedilih, ki so posledica tega obnavljanja, morejo prvotne namere priprave spomenikov in pisnih poimenovanj pritegniti nova sobesedila, spričo česar postane spominjanje prepoznavanje za drugačno razumevanje. Ni le sprememba jezika tista, ki za seboj potegne izgubo poprejšnje razumljivosti besedil, monumentov, slik in praznikov, temveč tudi

nanašanje na nove(jša) sobesedila v poteku spominjanja. Kot prelom z prejšnjimi sobesedili je drugače razumevajoče prepoznanje prejšnjega izkustva odvrnitev in pozaba kot tudi povratek in prisvojitev, a ne na horizontu doživljajev kot izkustvenega spomina, temveč jezika.²² Kajti ne izgublja se le izkustveni spomin nezadržno skupaj z vse manjšim številom prič časa, temveč tudi na doživljaje vezano spominjanje.

Prevedel *Robert Simonič*

22 Prim. Mirko Wischke, »Platon und der Historismus. Ein neukantianisches Interpretationsmotiv bei Hans-Georg Gadamer«, *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua* XV (2003), str. 125--143; »Hans-Georg Gadamer und die Phänomenologie der Traditionsaneignung«, v: Helmut Vetter & Matthias Flatscher (ured.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie Bd. 10., P. Lang Verlag, Frankfurt na Majni. 2005, str. 210-221; »Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer«, španski prevod v: Hans-Georg Gadamer: »El Logos de la era Hermeneutica«, *Revista Endoxa* 20 (2005), str. 357--378.

KOGNITIVNI EKSISTENCIALIZEM IN FENOMENOLOGIJA TEORETSKIH OBJEKTOV ZNANOSTI

I.

219

Eksistencialno pojmovanje znanosti, razvito v paragrafu 69b *Biti in časa*, se osredotoča na genezo znanstvenega teoretiziranja, izhajajoč pri tem iz vsakdanjega načina biti-v-svetu. Tu je na delu premena »ležišč« stvari, ki so v vsakdanjih (predznanstvenih) praksah »priročne«, v iz specifičnih »okolnosvetnih zamejitev« sproščene »svetne točke«. (Na kratko, to je premena praktičnega in instrumentalno priročnega v tisto, kar postane objektivirano kot navzoče) Heidegger je zaposlen z analizo konstitucije tematskih objektov znanstvenega raziskovanja. V tem smislu izdela posebno paradigmo transcendentale analize. Geneza tematskih objektov postane možna z upoštevanjem načina, na katerega je določena domena raziskovanja matematično zasnuti. Matematično zasnutje razpre *a priori* strukturo »svetnih točk. (Z zasnutjem strukture, vsebovane v parcialnih diferencialnih enačbah, ki povezujejo prostor, čas in jakost elektromagnetnega polja npr. predzadržamo domeno klasičnega elektromagnetizma. Podobno z zasnutjem strukture, vsebovane v Navier-Stokesovi enačbi, konstituiramo raziskovalno domeno klasične hidrodinamike, v kateri vsi izrazi, ki opisujejo dinamiko tekočin, zadošijo galilejski invarianci.)

Matematično zasnutje nam priskrbi »transcendentale pogoje« za artikulacijo tematskih objektov znotraj domene, ki jo predzadržta. Ta artikulacija poteka z iz-

vajanjem raziskovalnih praks, kot so opazovanje, umerjanje, računanje, eksperimentiranje, instrumentiranje, merjenje itd. Transcendentalni pogoji zadevajo konstrukcijo teorijskih pojmov (in modelov) in njihove empirične interpretacije, izbor tem, namige metod, možnost epistemske resnice in objektivnosti tematiziranega, epistemsko racionalnost vseh praks uporabljenih v artikulaciji tematskih objektov. Z izpolnjevanjem pogojev, ki jih postavlja matematično zasnutje, znanstveno raziskovanje objektivira. Transcendentalna analiza znanosti s pomočjo terminologije hermenevtične ontologije proces objektiviranja imenuje »tematiziranje navzočega«. Heidegger na izjemno dovršen način poveže matematično zasnutje (in konstitucijo tematskih objektov znanstvenega raziskovanja) z vprašanjem časovnosti transcendence sveta. Tematizacija, ki »entitete« in »postavke« objektivira znotrajsvetno, predpostavlja transcendenco. Če smo specifični: transcendenca sveta (transcendenca, ki je utemeljena v »ekstatični enotnosti časovnosti«) je tista, ki nam omogoči izrisati pot objektiviranja.

Transcendenca sveta – pri tem se Heideggrove terminologije ne držimo strogo – označuje dejstvo, da ni objektov (vključujoč pri tem vse tematske objekte znanosti) onkraj horizontalne časovnosti (oziroma horizonta časenja konstitucije smisla znotraj celote vseh možnih praks) človeške eksistence. Iz gledišča, ki se izogne naturalističnemu postuliranju »neodvisne zunanje resničnosti, nasprotne umu«, je svet enotnost vseh praktičnih odnosov, ki jih karakterizirajo trenutki sprevidnega priskrbovanja: »zato-da«, »k-čemu«, »k-temu« in »zaradi-tega«. Svet je – ponovno odstopimo od Heideggrove terminologije – kompleksnost organiziranih priprav in praks, v katere so vključena človeška bitja. (Medtem ko je svet, z gledišča epistemologije, zunanja celota entitet, postavljena pred um epistemskega subjekta, z gledišča hermenevtične ontologije ni bistva sveta onkraj organizirane opreme in praks.)

Toda prav ta enotnost praks in priprav je eksistencialno-ontološki smisel časovnosti. Zaradi tega Heidegger pripiše trem momentom znotrajsvetnega sprevidnega priskrbovanja vlogo »horizontalne sheme« ekstatične časovnosti (Razlog, zakaj Heidegger uporablja termin »ekstaza«, je, da k vsakemu časenju organiziranih priprav in praks spada nek »kam«, h kateremu smo na poti.) Po Heideggrovi zgošteni formulaciji, je »*Faktično priskrbujoča bit pri priročnem, tematiziranje navzočega in objektivirajoče odkrivanje tega bivajočega že predpostavljajo svet in to pomeni, da so mogoči le kot načini biti-v-svetu. Svet, ki temelji v horizontalni enotnosti ekstatične časovnosti, je transcendenten.*« (Heidegger 1962: 417)¹ Glede na to formulacijo, je problem transcendence v tem, kako vzpostaviti ontološke možno-

1 Nav. po: Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 495.

sti za znotrajsvetno srečljivost »entitet« in njihovo tematsko objektiviranje v svetu. Problem transcendence je glavni transcendentalni problem *Biti in časa*.

Do določene mere je »eksistencialna geneza« tematizacije, ki objektivira, povezana z razčlenjenjem posebne znotrajsvetne vpletenosti. Ta vpletenost je »teoretska naravnost«; z njeno pomočjo postane pričujoča domenina predmetnost tematskih objektov. Tematizacija, ki objektivira, kot teoretični način upričujočevanja ni le »izolacija« horizontalne sheme pričujočega od »ekstatične enotnosti temporalnosti«. Za upričujočevanje, ki spada k znanstvenemu raziskovanju je »da odkrivanje dotične znanosti pričakuje edinole odkritost navzočega ...« (Heidegger 1962: 415)²

Najpomembnejša zasluga Heideggrovega poskusa razvoja eksistencialnega pojma znanosti, je način, na katerega izpostavi povezavo med eksistencialno-ontološkim problemom transcendence, horizontom časovnosti in kognitivno strukturo raziskovanja. Kljub vsemu pa *Bit in čas* ne podaja koherentnega pojmovanja konstitucije znanstvenih objektov v terminih hermenevitične ontologije. Za ta neuspeh je več razlogov. Prvič, Heideggrova slika kognitivnih struktur znanosti je premalo razvita. Drugič, paradigma konstitucijske analize, ki jo uporablja, sloni v veliki meri na (skriti metafiziki) ontično-ontološke difference. Tretjič, kar nekaj povezav med znanstveno tematizacijo, ki objektivira in razrešitvijo problema transcendence, manjka. Četrto, popolnoma ignorira intrinzični horizont časovnosti znanstvenega raziskovanja. (Popričujočenje tematskih objektov je proces, za katerega je značilna lastna dinamika časovnosti. Heidegger na neprimeren način združi dve bistveno različni zadevi: razčasovljenje v znanstveni tematizaciji popričujočenega in lastno časovnost znanstvenega raziskovanja kot posebnega načina biti-v-svetu.) In nazadnje, kontrast med predznanstvenimi načini »sprevidevnega priskrbovanja« in znanstveno konstitucijo tematskih objektov je pretiran.

Temeljna zmota Heideggrovega eksistencialnega pojmovanja (razpoznavna na ozadju prej omenjenih petih točk kritike) je ignoriranje »intrinzične vsakdanjosti« znanosti. Po implikaciji medsebojna povezanost diskurzivnih praks raziskovalnega procesa ne igra nobene pomembne vloge v analizi objektivirajoče tematizacije. Heidegger se osredotoča predvsem na eksistencialno genezo znanosti (kot »teoretske naravnosti in matematičnega zasnutja narave«) z vidika vsakdanjega priskrbovalnega načina biti-v-svetu. Že v osnovi pa ne vzame v obzir dejstvo, da je za znanstveno raziskovanje značilna lastna vsakdanjost, ki kaže pomembne podobnosti s tem, kar Kuhn imenuje »normalna znanost« (Ginev 2003).

2 Ibid., str. 492.

Podobno kot predpredikativna (predtematska) »povprečna vsakdanjost« je »sekundarna vsakdanjost« znotrajsvetnega objektiviranja – z znanstvenim raziskovanjem – entitet, predicirana na svoji lastni hermenevitični predstrukturi kot horizontu možnosti, ki se jih da izraziti z izvrševanjem praks poskusa, merjenja, konstrukcije teorijskih modelov, konstrukcije sistemov diferencialnih enačb itd. Izdelovanje teh možnosti konstituira domeno znanstvenega raziskovanja. Torej mnogih pomembnih razlikovanj iz *analitike tubiti* ne kaže uporabljati le pri raziskovanju »eksistencialno prvotnega« načina predtematskega (predobjektivnega, predepistemskega) obravnavanja priročnih stvari, temveč tudi pri intrinzičnem diskurzivno-praktičnem predstrukturiranju kognitivne strukture znanstvenega raziskovanja. Še zlasti distinkcija med »pred-predikativno kot-strukturo gledanja priročnega« in »tematsko-predikativno kot-strukturo gledanja navzočega« je uporabna za interpretacijo intrinzične dinamike znanstvenega raziskovanja. Tranzicija od hermenevitičnega »kot« k predikativnemu »kot« ne predstavlja privilegirane referenčne točke pri študiju eksistencialne geneze znanstvenega objektiviranja. Nasprotujoč Heideggrovemu scenariju te geneze sodobni programi hermenevitične fenomenologije naravoslovnih znanosti raje zagovarjajo stališče, da gre v normalnem znanstvenem raziskovanju za nenehno součinkovanje hermenevitičnega »kot« in predikativnega »kot«. (To je pogled, v bistvenem anticipiran v pionirskem projektu »hermenevitične logike«, ki sta ga v dvajsetih letih prejšnjega stoletja razvila Georg Misch in Hans Lipps.) Naj se sedaj na kratko osredotočim na osrednje revizije eksistencialnega pojmovanja znanosti v povojnem obdobju, ki so se razširile v program *kognitivnega eksistencializma*.

II.

Skupni imenovalec programov hermenevitične fenomenologije znanosti, razvitih v drugi polovici zadnjega stoletja, je iskanje postmetafizične identitete naravoslovnih znanosti. To naj bi dosegli z določenimi revizijami »Heideggrove filozofije znanosti«. (O teh programih glej Ginev 2006: 65–85.) Ta skupni imenovalec oblikuje nekaj pomembnih tendenc pri študijah hermenevitične znanosti in fenomenologije znanstvenih objektov. Naj omenim tri med njimi. (1) Medtem ko programi kritizirajo hipostaziranje neodvisne transcendentalne pozicije, transcendentalno razsežnost ohranjajo. Ta vrsta »de--transcendentalizacije« do izraza pripelje poskuse zapiranja vrzeli med ontičnim in ontološkim v »Heideggrovi filozofiji znanosti« (kot delu hermenevitične fakticitete). (2) Programi predlagajo paradigme analize konstitucije kognitivne vsebine znanosti, pri tem pa zavračajo vsak reprezentacijski model znanstvenega znanja. V programih hermenevitične fenomenologije naravoslovnih znanosti kognitivna vsebina ni rezultat že fiksiranega subjektno-objektnega odnosa (Kockelmans 1985, 1993, 1997, 2002; Heelan 1983, 1994, 1997, 1998; Kisiel 1976). Nasprotno, vse vrste epistemskega reza, ki

ga imajo objektivistične in reprezentacionalistične teorije znanja za nekaj danega, so »proizvod« konstitucije kognitivne vsebine. Konstitucija sama pa se odvija znotraj hermenevitičnih predstruktur znanstvenega raziskovanja. Nadalje, součinkovanje konfiguracij raziskovalnih praks in horizontov teoretiziranja oblikuje dinamiko te konstitucije. (3) Programi zavračajo vse oblike scientistične in objektivistične ideologije, pri tem pa branijo avtonomijo znanstvenega raziskovanja in kognitivno posebnost naravoslovnih znanosti. Povedano na drug način, programi hermenevitične fenomenologije naravoslovnih znanosti postavljajo v ospredje različne neesencialistične načine definiranja (in obrambe) te kognitivne posebnosti z »eksistencialno analitiko« soodnosnosti raziskovalnih praks (oz. načinov biti znanstvenih skupnosti v svetovih znanstvenega raziskovanja). Strategija in politika filozofije znanosti, temelječe na tej eksistencialni analitiki, naj bi se imenovala *kognitivni eksistencializem*. Ta je v osnovi rezultat glavnih revizij Heideggrovega eksistencialnega pojmovanja znanosti. Njegova naloga je razkriti specifične hermenevitične situacije, na katerih se predicirajo raziskovalni procesi v naravoslovnih znanostih.

Izhajajoč iz kognitivnega eksistencializma, hermenevitične predstrukture znanstvenega raziskovanja ne bi smeli zamenjevati s teorijskim okvirjem, ki ga nadenemo raziskovalnim praksam. Takšna predstruktura je prej horizont zasnutih možnosti znanstvenega raziskovanja. Toda te možnosti udeležencem v raziskovalnih procesih niso dane za stalno. Če bi bil horizont možnosti vedno že nekje tam zunaj, bi bila hermenevitična predstruktura le še ena zvrst »kognitivne esence«. Možnosti se odprejo le znotraj spremenljivih konfiguracij znanstvenih praks. Možnosti so kontekstualne in situacijske in ne eksistirajo *per se*. Vendar pa horizont možnosti »vedno že« transcendirajo posebne konfiguracije. Nadalje, ne horizont ne posebna konfiguracija prisvojitve možnosti nimata časovne prioritete, temveč sta medsebojno odvisni. Nobenega kavzalnega odnosa ni, temveč hermenevitični krog sovisja. Hermenevitični krog oblikuje pravo časovnost (v smislu hermenevitične fenomenologije) znanstvenega raziskovanja. Po kognitivnem eksistencializmu ima krog med horizontom projiciranih možnosti in posebnih konfiguracij raziskovalnih praks transcendentni status glede na empirično dinamiko znanosti. Če parafraziramo Heideggra, je glavna naloga hermenevitične filozofije znanosti kako vstopiti v ta krog.

Naj še enkrat poudarimo, da je horizont možnosti vedno že transcendenten glede na aktualne situacije znanstvenega raziskovanja. Te situacije nastopijo kot rezultat prisvojitve možnosti zasnutih (v njihovi celoti) kot horizont opravljanja raziskovanja v znanstveni domeni. Za ilustracijo si oglejmo raziskovalni proces na meji med biokemijo in molekularno biologijo v času, ko je bilo osrednje vprašanje sprejemljivost predloga da bi iz aminokislin tvorili peptidne verige. Primeri

dejanskih situacij znanstvenega raziskovanja v tem času so preučitev vloge adenozin trifosfata kot energijskega oskrbovalca pri sintezi beljakovin; preučitev encimov, ki so potrebni za sintezo beljakovin in vitro; iskanje teorijskih modelov sinteze polipeptidov, temelječih na že razkritih mehanizmi sinteze kislin; potrditev postavke, po kateri se nove beljakovine v bakterijski celici tvorijo iz bazena prostih aminokislin; preučitev povezav med citoplazemsko RNK in sintezo beljakovin; preučitev struktur mikrosomov kot integralnih delov subcelične morfologije; preučitev strukture DNK kot generatorja kode za sintezo beljakovin. V vseh teh situacijah je prisvojitve možnosti za opravljanje raziskovanja razširila tudi horizont novih možnosti za preučitev gena, v katerih bi lahko dejavnost nadzorovala dejavnost citoplazemske informacijske RNK (mRNK), poti, po katerih bi se dalo povezati spremembe v strukturi beljakovin s spremembami v aktivnosti beljakovin, kinetične parametre regulirane beljakovinske aktivnosti itd.. Več razlogov je, da se je prisvojitve teh novih možnosti izkazala za nemogočo v času, o katerem razpravljamo – v poznih 50. letih prejšnjega stoletja. Stalno razširjanje horizonta novih možnosti, ki ga spremlja rastoča pojmovna artikulacija znanstvene domene – tako lahko kot primer povzamemo pomemben vidik, v katerem je horizont transcendenten. So pa še drugi vidiki, ki jih bom prav tako vzel v obzir.

V hermenevtični fenomenologiji se prisvojitve zasnutih možnosti pojmuje kot konstitucija smisla. Vsak način eksistence (ki ga karakterizira določena vsakdanjost rutinskih praks) je bit-k-možnosti. Eksistencialni način artikulira svoj svet smisla s sredstvi nenehnega prisvajanja možnosti projiciranih na horizont samorazumevanja. Prav artikulacija sama privzame obliko interpretacije. Tako zveza razumevanja (zasnutega horizonta možnosti) in interpretacije (artikulacije sveta vsakdanjih praks) oblikuje konstitucionalno analizo smisla v hermenevtični fenomenologiji. Ker refleksija te zveze pokaže, kako je svet vsakdanjih praks transcendenten, ima karakter transcendentalne refleksije. V Biti in času Heidegger specifiira zvezo med razumevanjem in interpretacijo s tem, da poudari tri glavne momente konstitucije smisla: smisla, ki ga imamo vnaprej (kot predimetja možnosti), smisla, ki ga vidimo vnaprej (kot predvidika možnosti) in smisla, ki ga dojamemo vnaprej (predpojma možnosti). Enotnost teh momentov se imenuje »eksistencialna predstruktura« prav vsakega načina biti-v-svetu. Ni težko videti, da je omemba »hermenevtične predstrukture znanstvenega raziskovanja« specifikacija naznake »eksistencialne predstrukture«. Kot transcendentalna refleksija razkrije konstitucijska analiza smisla eksistencialno predstrukturo brez predpostavljjanja kakršnegakoli bistva, ki bi določalo prisvojitve možnosti znotraj sveta vsakdanjih praks. V tem oziru hermenevtična fenomenologija zagotavlja radikalno (veliko bolj radikalno kot katerakoli empiristična pozicija) obliko antiesencializma. V skladu s tem je enotnost danega načina biti-v-svetu vsakdanjih praks, v

katerih počiva možnost smiselne artikulacije tega sveta, enotnost, ki se sestoji iz interpretativne prisvojitve zasnutega horizonta samorazumevanja.

Kot način biti-v-svetu, znanstveno raziskovanje »zasnuje svojo bit na možnostih«. Gre za nenehno prisvajanje teh možnosti v normalni znanstveni vsakdanjosti so-povezanih praks. S to prisvojitvijo se začne nenehna artikulacija raziskovalnih objektov neke domene. (Klasična hidrodinamika, kvantna elektrodinamika, molekularna biologija, ekosistemska ekologija, geokemija in nelinearna termodinamika so le nekateri značilni primeri domen z vzpostavljeno pojmovno strukturo, v katerih se odvija vsakdanjost znanstvenih praks.) Raziskovalni objekti na teh področjih so v nenehnem procesu majhnih sprememb normalnega znanstvenega raziskovanja zaradi »rekontekstualizacije« v novih konfiguracijah praks. Vsakdanjost te prisvojitve možnosti (»vpisane« v konfiguracije praks) in artikulacija domene raziskovalnih objektov karakterizira tako horizont anticipacij, pričakovanj in orientacij kot tudi horizont projiciranega samorazumevanja. Njuna enotnost v normalni znanstveni vsakdanjosti oblikuje »horizontalno-časovno integriteto« biti-skupnosti-v-domeni-znanstvenega-raziskovanja. Kot hermenevitična predstruktura domenine strukture, ta enotnost ni izza ali onkraj soodnosnosti praks. K tej sliki pa je potrebno dodati še pomembno komponento. Domenini raziskovalni objekti so vedno povezani s teoretskimi objekti, ki v normalni znanstveni vsakdanjosti niso navzoči. Kot horizont zasnutih možnosti opravljanja raziskovalnega dela, teoretski objekti vedno že transcendirajo aktualne konfiguracije praks. Vedno imamo neko »vsebino« teh objektov, ki jo modeli konstituirani z napredujočimi konfiguracijami, ne morejo pokazati.

Na osnovi tega opažanja postane plavzibilna hipoteza, da so teoretski objekti »kognitivna bistva«, ki niso le neodvisna od dinamike praks normalnega znanstvenega raziskovanja, temveč celo določajo to dinamiko. Sledeč tej liniji premisleka, bi lahko trdili, da raziskovalne prakse služijo le funkciji »operacionalizacije« invariantnih teoretskih objektov (dojetih kot kvaziplatonističnih entitet), s tem da jih spremenijo v raziskovalne objekte, ki so priročni in navzoči v normalni znanstveni vsakdanjosti. Prav temu naziranju pa hermenevitična fenomenologija znanstvenega raziskovanja močno nasprotuje. Teoretski objekti ne obstajajo *per se*, temveč so »vpisani« v horizont zasnutih možnosti. Ti objekti zasnujejo svojo eksistenco na možnosti. Z drugimi besedami, teoretski objekti eksistirajo le skozi svoja možna branja znotraj »horizontalno odprte« soodnosnosti raziskovalnih praks. Ta doktrina o statusu teoretskih objektov znanosti konstituira jedro kognitivnega eksistencializma. Beremo jo lahko kot program, ki poskuša podati status teorijskih objektov znanosti, ne da bi pri tem predpostavljal (ali se naslavljal na) kakršnokoli obliko esencializma v domeni znanstvene racionalnosti, znanstvene metode ali objektivnosti znanstvenega znanja.

IV.

Teorijski objekti znanosti so vključeni v hermenevitično predstukturo znanstvene raziskovanja in v strukturo znanstvene domene. Tako so npr. regulacijski geni in strukturni geni teorijski objekti, ki jih postulira operonska teorija in teorija alosterične regulacije. S tem, da so del različnih teorijskih scenarijev nadzora genskega izražanja, igrajo pomembno vlogo v pojmovni strukturi domene molekularne genetike. Istočasno pa so ti teoretski objekti navzoči in priročni v raziskovalnih praksah te domene. Znotraj »praktične vsakdanjosti« molekularne genetike eksistirajo v različne – njim pripisanih – anticipacijah, pričakovanjih in orientacijah. Primeri v tej smeri so anticipacije dednih vzorcev genskega izražanja, pričakovanja aktivnosti encimov, ki presnavljajo laktozo in orientacije na izolacijo beljakovinskega represorja. Po implikaciji je potrebno razkriti status teorijskih objektov znanosti s tisto transcendentalno refleksijo, ki razvije hermenevski krog med predstrukturo interpretacije in eksplicitno strukturo: saj je sama krožnost posredovana s soodvisnimi praksami normalnega znanstvenega raziskovanja. *Prima facie* so teorijski objekti predcicirani na dvojnem statusu.

226

Če pa pogledamo поближе, imajo teorijski objekti enotno eksistenco, ki jo je potrebno izreči v terminih ontologije. Teorijski objekti znanosti po eni strani eksistirajo v možnih modelih svojega branja. Vrsta teh modelov je potencialno neskončna. Tehnično rečeno lahko misel o možnem modelu teorije ekspliciramo v terminih določenega formaliziranega semantičnega pojmovanja znanstvene teorije. (V tem primeru smo zaposleni predvsem z iskanjem možnih empiričnih sistemov, ki ponujajo takšne modele, da zadostijo postulatam teorije. Kot je splošno znano, je teorija semantično konsistentna, če vsaj eden od možnih modelov predstavlja aktualno interpretacijo teorijskega scenarija.) S fenomenološkega gledišča pa se izražanje »možnih modelov branja teoretskih objektov znanosti« naša najprej na horizont zasnutih možnosti.

Po drugi strani pa teorijski objekti obstajajo v različnih prostorih reprezentacije v normalni znanstveni vsakdanjosti. Grobo rečeno: vsaki posebni konfiguraciji praks ustreza prostor reprezentacije (tj. grafično in jezikovno zabeleženi rezultati poskusov, računalniške simulacije, podatkovni modeli pridobljeni z merjenjem značilnih parametrov, statistični modeli stohastičnih procesov, matematični vzorci vedenja raziskovalnih objektov itd.) V celoti sprejemam pogled Hans-Jörg Rheinbergea, da prostori reprezentacije ne eksistirajo kot ločeni sistemi simbolnih kopij neodvisnih referentov. Ker ta pogled igra ključno vlogo v mojem razumevanju kognitivnega eksistencializma, ga bom tu na kratko komentiral. Rheinberger (1997: 104) jedrnato zabeleži, da »vse, kar je reprezentirano, vsak referent, kakor hitro ga poskušamo zadržati in ga temu ustrezno, poskušamo premakniti v sre-

dišče pozornosti, sam postane reprezentacija. Posledično termin izgubi svoj referenčni pomen.» Trditev o nenehni de- in rekontekstualizaciji pomena referenta v znanstvenem raziskovanju je druga plat slike o normalni znanstveni vsakdanjosti kot nerazpletljivo prepletenih konfiguracijah raziskovalnih praks.

Interakcija reprezentacij in reprezentiranih objektov, ki se nikoli ne konča, v normalni znanstveni vsakdanjosti ne dopušča zarisane ostre ločnice med raziskovalnimi procesi in resničnostjo, ki jo preučujemo. Ni zunanega referenta za to interakcijo. Znanstvena reprezentacija, ki izhaja iz Kuhnovih »dejavnosti razreševanja ugank« je medsebojna zamenjava označevalcev. Gledano na tak način je reprezentacija raziskovalnih objektov integralni del njihove konstitucije. Tak objekt je reprezentiran v svojem konstituiranju. Natančneje: konstitucija vključuje sodelovanje v potencialno neskončni produkciji sledi, ki se pojavljajo ob stalnem zamenjevanju domnevnih označenih objektov z drugimi označevalci. Podobno kot nenehno interpretativno konstitucijo raziskovalnih objektov znotraj sopovezanih znanstvenih praks, je znanstveno reprezentacijo potrebno razumeti kot proces, ki mu ne moremo pripisati izhodiščnih točk in končnih referentov. Realnost raziskovalnih objektov neke domene je svet sledi. Ta trditev ima veliko za opraviti z diskusijo statusa teoretskih objektov znanosti.

Rheinberger obravnava rastočo razpršitev sledi (reprezentiranih objektov preiskave) v vsakdanjosti znanstvenih praks po analogiji z gramatološkim pojmovanjem *écriture*. (Za Derridaja slednja izraža enotnost pisanja, zapisanega in »kako biti zapisan«. *Écriture* konstituira vrsto stroja, ki je produktiven, ne glede na prihodnjo izginotje njegovih prozvajalcev.) Po tej zamisli tudi zapisljiva znamenja, ki jih proizvajajo znanstvene prakse postanejo sama produktivna. Po Rheinbergerju (1997: III) je celotno eksperimentalno ureditev »potrebno obravnavati kot grafematsko artikulacijo. Zapisane tabele, natisnjene krivulje in diagrami so nadaljnje transformacije grafematske dispozicije koščkov materije, dispozicije, ki so utelešene v zasnovi eksperimenta samega. Frakcije, centrifugalne kroglice in supernatanti so particije citoplazme. Obravnavamo jih kot inskripcije. Znanstveni objekt je sam oblikovan in manipuliran »kot« sledljiva potrditev. Časovno in prostorsko gledano, je objekt sveženj vpisov. Kaže le tisto, kar je na tak način lahko obravnavano.

Reprezentacija posameznega raziskovalnega objekta (npr. kemijske reakcije, pri kateri se pod določenimi pogoji obdržijo oscilacije) se identificira na osnovi vseh sledi, ki so jih pustile za seboj prakse eksperimentiranja, merjenja, formalizacije, izračunavanja itd., v katerih se objekt aktualizira. To so sledi, ki reprezentirajo aktualizirane (prisvojene) možnosti v znanstveni vsakdanjosti. Njihovo ujemanje daje tisti vtis realnosti, ki ga znanstvena skupnost pripisuje preučevanim objektom. A z ozirom na teoretske objekte so sledi nečesa, kar je ves čas onkraj ak-

tualne navzočnosti raziskovalnih objektov. Z drugimi besedami, to so sledi možnosti, ki še vedno niso prisvojene. Kajti teoretski objekti so vpisani v horizont razumevanja in interpretacije, njihove sledi se nanašajo na hermenevtično predstrukturo samega znanstvenega raziskovanja. (Če se ponovno navežem na enega od prejšnjih primerov: strukturni in regulacijski geni so objekti, ki se nanašajo na hermenevtično predstrukturo raziskovanja v molekularni genetiki, medtem ko je sistem presnove laktoze raziskovalni objekt, ki nima druge biti kot sledi, ki jih pušča pri tem ko opravlja določene znanstvene prakse.)

S tem, ko to pravim, ne trdim, da obstaja bistvena ločnica med posameznimi raziskovalnimi objekti in teoretskimi objekti. Prav nasprotno, razpršitev sledi kaže splošno bit tega, kar je dejansko navzoče v domeni znanstvene vsakdanjosti in kar le-to vedno že transcendirja. Z ozirom na to trditev je ambivalentnost teorijskih objektov znanosti (njihov dvojni status) možno razumeti kot neko vrsto »immanentne transcendence«. Ti objekti ostajajo vedno onkraj vsakdanjosti rutinskih raziskovalnih praks. Z drugimi besedami njihovega smisla se nikdar ne da v celoti razkriti (oz. ga ni moč »izčrpati«) znotraj soodnosnosti teh praks. Kakorkoli so domenine teorije že popolne in kakorkoli že napreden je raziskovalni proces, je horizont možnosti za njihovo prisvojitve v normalnem znanstvenem raziskovanju še vedno odprt. Teorijski objekti dane domene so »transcendentni« z ozirom na (posamezne situacije in sobesedilo) normalne znanosti. Vendar so ti objekti domenine »najbolj immanentne entitete«, saj jih vse sledi, ki jih je za seboj pustila soodnosnost domeninih praks »ponavzočijo«. »Immanentna transcendenca« teorijskih objektov znanosti je dejansko izraz njihove enotne biti v ozadju – *prima facie* – dvojnega statusa.

Če povzamem, spreminjajoče se konfiguracije praks v normalni znanstveni vsakdanjosti so produkcija sledi kot (z Rheinbergerjevimi besedami) »igre reprezentacije/deprezentacije«. Bit sledi (kot bit *écriture*) je dinamična enotnost navzočnosti in nenavzočnosti. Glede na predhodne premisleke je sledenje sledem interakcije označujočih reprezentacij in označenih objektov pomeni biti vključen v iskanje eksistencialno-ontološke enotnosti hermenevtične predstrukture znanstvenega raziskovanja, normalne znanstvene vsakdanjosti in domenine pojmovne strukture. Pomeni tudi enotnost konstituirano s komplementarnostjo transcendentalne krožnosti in hermenevtičnega kroga.

Za zaključek naj poudarim glavno idejno usmeritev kognitivnega eksistencializma: hermenevtična fenomenologija teorijskih objektov znanosti ima pomembne posledice za diskusijo o avtonomnosti znanstvenega raziskovanja. Grobo rečeno kognitivni eksistencializem zagovarja to avtonomijo brez predpostavljjanja kakršnekoli epistemološke upravičitve avtoritete znanosti. S tem da rečemo, da

je znanstveno raziskovanje avtonomno, ko se giblje v prostoru možnosti, zasnutih v soodnosnosti njegovih lastnih praks, kognitivni eksistencializem brani etos znanstvenega raziskovanja, ne da bi pri tem zapadal v scientizem.

Prevedel *Robert Simonič*

Literatura:

- Ginev, Dimitri (2003) "Rereading Normal Science", *Critica* 35(4), (str.) 41–80.
- Ginev, Dimitri. (2006) *The Context of Constitution. Beyond the Edge of Justification*, Boston Studies in Philosophy of Science, vol. 237, Dordrecht/Boston: Springer.
- Heelan, P. (1983) "Natural Science as a Hermeneutic of Instrumentation", *Philosophy of Science* 50, (str.) 181–204.
- Heelan, Patrick (1994) "Galileo, Luther, and the Hermeneutics of Natural Science". V: T. Stapleton (ed.), *The Question of Hermeneutics*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, (str.) 342–376.
- Heelan, Patrick (1997) "Context, Hermeneutics, and Ontology in the Experimental Sciences". V: D. Ginev and R. Cohen (eds.), *Issues and Images in the Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, (str.) 107–126.
- Heelan, Patrick (1998) "The Scope of Hermeneutics in Natural Science", *Studies in History and Philosophy of Science* 29, (str.) 273–289.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. from German by J. Macquarrie and E. Robinson, San Francisco: Harper.
- Kisiel, Theodore (1976) "Hermeneutic Models for Natural Science", *Phänomenologische Forschungen* 2, (str.) 181–191.
- Kockelmans, Joseph (1985) *Heidegger and Science*. Washington: University Press of America.
- Kockelmans, Joseph (1993) *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Kockelmans, Joseph (1997) "Hermeneutic vs. Empiricist Philosophy of Science". V: D. Ginev and R. S. Cohen (eds.), *Issues and Images in the Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 192, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, (str.) 191–216.
- Kockelmans, Joseph (2002) "On the Interpretive Nature of Hertz's Mechanics". V: Babisch (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 225, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, (str.) 97–116.
- Rheinberger, Hans-Jorg (1997) *Toward a History of Epistemic Things*, Stanford: Stanford University Press.

VZVRATNI KORAKI

V nedavno izdani knjigi Petra Sloterdijka z naslovom *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*¹ se ime Husserl pojavlja na določeni točki, poleg tega, kar lahko imenujemo »doktrina o *epohé*«, ki vzpostavlja enega izmed najpomembnejših vidikov fenomenologije. Sklicevanje na *epohé* ni zgolj tematsko; izpolnjuje namreč preprosto vzorčno funkcijo in je izjemoma skoraj povsem zunanja teoretskim vprašanjem, ki so v imenovani doktrini implicirana. *Epohé*, tokrat cilja na neko zvrst »vztrajnosti«, obračanja proti toku kot nasprotujočega progresivni naravi gibanja, ki označuje to, kar Sloterdijk glede na izpostavljen filozofski kontekst imenuje »vse ostalo«, oziroma, v nekem približku, vse, celoto, svet, človeštvo v svoji pričujoči globalni in globalizirajoči se totalnosti. »Naloga refleksije«, kateri Sloterdijk nameni nekaj uvodnih vrstic, »je v vnaprejšnjem določanju zaželenih dezinhibicij«. Ob tem, se pravi družno z »vsem ostalim«, je tako tudi sama refleksija postavljena v službo vsesplošnega in nezamejenega delovanja (čeprav njena lastna smotrnost s tem ni zanikana), katerega motive, vire, sedanje ter domnevne prihodnje učinke Sloterdijk na široko opisuje v svojem zadnjem in hkrati najuspešnejšem delu. S tem pa naj bi bila refleksiji kot edino področje njene aplikacije navsezadnje odkazana le še vloga lajšanja individualnih dezinhibicij (posamičnih ali kolektivnih). Gre torej za dolo-

¹ Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005.

čen pogled na našo pričujočo situacijo, oziroma, grobo rečeno, za nek pogled na stanje sodobnosti nasploh; znotraj te situacije ni tolerirano nič (ali pa skoraj nič), kar bi lahko predstavljalo oviro na poti vesplošnega progresivnega gibanja omejenega delovanja. Izključeni so celo primeri, ki spadajo v sam red »načel« tega delovanja, saj gre tu prav za delovanje v imenu delovanja samega, za delovanje brez sleherne motivacije ali zunanjega izhodišča, katerega bi lahko ovirala že najmanjša inhibicija ali oklevanje refleksivnega značaja. In znotraj tovrstnega vrtinca je vztrajanja očitno zmožna le ena drža. Sloterdijk izpostavljen situacijo orisuje z naslednjimi besedami:

Prevladujoče poteze Modernosti torej nikakor ne gre iskati v presežku notranje refleksivnosti, kot to domnevajo nekateri avtorji, niti v neki zadržani inhibiciji kot njegovi posledici: vse prej gre za nekakšno pragmatično neodločnost, ki jo lahko ne glede na to, če se pojavlja sama ali ob ostalih potezih, večinoma opazimo šele v zadostnem časovnem razdobju. Očitno postaja, da je naloga refleksije v vnaprejšnjem določanju zaželenih dezinhibicij. Misel Modernosti je sicer v redkih in izjemnih primerih to delovanje na osnovi določenih načel resda sposobna vsaj začasno zadržati, toda v splošnem lahko sklenemo, da ni v modernih časih ničesar bolj neustreznega, kot prav drža kontemplativne filozofije. S tem pa ne zanikujemo dejstva, da so nam v začetku dvajsetega stoletja fenomenologi po Husserlu s svojo doktrino o *epoché* dovolj natančno demonstrirali vzvode za prisvojitve tega delovanja; »korak nazaj«, dopuščen filozofiji, postane kot tak očiten šele takrat, ko je vse ostalo enoznačno naravnano v smer napredka.²

Zgornji opis, ki je umeščen med vrstice, katerim nikakor ne gre odrekati določene avtoritete, na tem mestu ni predmet diskusije. Lahko ga recimo navežemo tudi na ostale podobe, ki se pojavljajo v nadaljevanju, npr. na podobo teorije, ki ni več dojeta kot neka statična kontemplacija, temveč kot »dejavna konstrukcija zadostnih, uspešnih motivacij«³ in podobno. Na tem mestu bi se namreč rad za trenutek ustavil pri tem, kar se v pričujočem opisu že nakazuje kot nekakšen dvojni značaj v filozofiji, ali pa vsaj kot določen način delovanja znotraj in skozi »teorijo«, kot svojevrsten način »ustvarjanja teorije«. In pri vsaj navidez neizbežni vpetosti v vladajoče delovanje, ki se prav kot vseobsegajoče hkrati kaže tudi kot domala neobvladljivo, očitno pa ga vselej spremlja neka (morda njemu samemu implicitna?) zmožnost vztrajnosti, odtegnitve oz. samo-izključitve iz tega delovanja, ob kateri se je Sloterdijk spomnil na gesto *epoché*, na svojega učitelja ter na nekatere njegove slovite učence: vsekakor na Heideggerja, omenjenega v zvezi s

2 Prav tam, XI. Poglavlje.

3 Prav tam.

»korakom nazaj«, verjetno pa tudi na ostale izmed njih, morda celo na kakšnega iz mlajših generacij.

Sprašujemo torej po možnosti in hkrati tudi po zmožnosti lastne vztrajnosti filozofske geste *epohé*, obravnavane onstran njene neposredne motivike in kritične vsebine, saj je bila sama prvotno vpeljana v precej drugačnem kontekstu. Ko je namreč Husserl v fenomenologijo, v svojo fenomenologijo, vpeljeval elementarne metodološke postopke, prav gotovo ni mislil na vzpostavljane vztrajnosti ali celo nasprotnega toka znotraj poglavitnih planetarnih teženj. Njegovim tedanjim namenom vsaj v osnovi namreč skoraj nič ni bolj tuje. Tudi v kasnejših tekstih, zlasti v tistih, zbranih v *Krizi*, ki skušajo pojasniti osnovno zagatnost nekaterih »evropskih« (kar danes pomeni enako kot »globalnih« oz. »svetovnih«) smernic splošnega stanja in usmeritve znanosti kot take, pojem *epohé* kljub precejšnjim težavam, s katerimi je Husserl tam soočen, nikakor ni rabljen v tovrstnem smislu. Gesta *epohé* torej pri Husserlu na noben način ni postavljena v razmerje do delovanja; bitka, v kolikor gre za to, se vrši na področju vednosti; rečemo lahko celo, da je usmerjena prav proti samozvanim »funkcionarjem človeštva«. Na tem planetu, pravi Husserl, se odvija usoda, v njegovem času evropska, celote vednosti in posledično tudi vsakega delovanja.

Navedeni Sloterdijkovi, navidezno nebistveni opazki, ki je namenoma vzorčna in s tem tudi precej svojevoljna, kljub njeni kratkosti vsekakor ne gre odrekati zaslug za korenito in učinkovito omajanje orisanega reda in stanja stvari. *Epohé* se tako na način, v katerem je rabljena v zgornjem primeru, ne kaže več kot gesta z neko lastno filozofsko specifičnostjo in z razmeroma natančno določenim teoretskim kontekstom, temveč vse bolj izkazuje, kako se določen tip filozofije ali morda celo filozofija nasploh vzpostavlja kot eksplicitno in skorajda tematsko zastavljeno gibanje nasproti »vsemu ostalemu«, ki se znotraj svoje celokupnosti v sorazmerju s svojo ekspanzijo vse bolj potrjuje kot nenehna težnja po napredku in obratno. In če vzamemo v ozir ostale Sloterdijkove tekste, je takoj očitno, da pri tem ne gre le za neko bežno opazko ali celo za svojevrstno *izjemo*. Znotraj njegovih del, vsaj tistih, ki so naravnana bolj strogo teoretsko,⁴ je namreč premena filozofskega iz konteksta »vednosti« na področja, kjer je le-to dosti bolj neposredno povezano z delovanjem (ali pa je le-temu celo podrejeno?), še posebej nedvoumna, očitna in vseprisotna.

Vendar nikakor ni niti nujno niti neizogibno, da bi tovrstno operacijo pripisovali domnevnim ali celo eksplicitnim namenom samega avtorja. Po eni strani je

⁴ Enako kot v *Im Weltinnenraum des Kapitals*, glej tudi npr. Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001.

namreč že tako ali tako dovolj očitno, da se nahajamo v obdobju preoblikovanja filozofije v luči cele vrste pomislekov, zadevajočih področje antropologije, ali celo korenitega vnovičnega razmisleka glede same filozofije osnovnih antropoloških koordinat oziroma njihovih raznovrstnih izpeljav; po drugi strani pa je odprta tudi možnost vsaj začasne zaustavitve in ignoriranja tovrstnih tendenc. Kajti onstran vsakovrstnih »razlag« in pretencioznih teoretskih konstrukcij (katere Sloterdijk po svoji dobri navadi razkrinkava brez vsakega zadržka) v oči vse močnejše bije določena simptomatika. Gre za simptom, ki kaže na določeno premeno od »filozofskega« (narekovaji so potrebni zaradi raznovrstnih in ne nujno tudi medsebojno skladnih področij, ki so tu implicirana: mišljeni so tako znanstveni, meta-znanstveni, refleksijski in kritični, kot tudi ostali možni pristopi) k vse bolj antropološkemu oziroma antropogenetičnemu argumentacijskemu temelju. Iz postavke, da izpeljava človeka iz človeka ni nič drugega kot nasledek lastnega procesa samega delovanja⁵ pa dalje sledi, da je le-temu potrebno pripisati prav vlogo nekakšne izvirne danosti, iz katere naj bi sledile tudi vse nadaljnje zmožnosti in opredelitve človeka, vključno z govorico, vpetostjo v horizont resničnostnosti, mišljenjem itd., ki s tem lahko veljajo le še kot njegovi sekundarni, izpeljani atributi, ali preprosto kar kot orodja.⁶

234

Poleg načelne relevantnosti v razmerju do vpraševanja po »izvornosti« ali po kronološki umestitvi pridobivanja zmožnosti in veščin lahko premislek »filozofskega« v luči »antropološkega« prispeva (oziroma bi lahko prispeval) k neki domala epohalni ali celo usodnostni izpolnitvi, k neizbežni in dokončni podreditvi »filozofskega«, npr. delovanju in njegovemu smotru: tovrstna podreditev pa bi dalje za delovanje in za njegov »korak naprej« spet lahko predstavljala neobhoden, ali pač zgolj uporaben sistemski vzvod, preko katerega le-to glede na vsakokratne okoliščine in možnosti lastnega udejanjanja izvaja svojo inhibicijsko oziroma dezinhibicijsko vlogo. Znotraj orisanega konteksta bi bilo tako sleherno početje navsezadnje enoznačno določljivo glede na svoje smotre in namene, glede na plat svoje »namembnosti« ali »koristnosti«. Tovrstna perspektiva pa s tem ni več daleč od pogledov, orisanih v nekaterih Nietzschejevih delih, kjer temeljne parametre človekovega zavestnega delovanja na osnovi vračuna ključnih pogojev

5 Glej *Nicht gerettet*, III. Poglavje.

6 V III. Poglavju knjige *Nicht gerettet* lahko vidimo, da je Sloterdijk v zvezi s tem povsem nedvoumen; zatrjuje namreč, da je »pogled, ki sledi metu kamna [...], prva oblika teorije«, da je »občutek pri merjenju v tarčo [...] prva stopnja post-animalične funkcije resničnostnosti«, da je »zadetek tarče prvobitna oblika stavka. Uspešen met je prva sinteza subjekta (kamen), kopule (delovanje) in objekta (žival ali sovražnik)«, v »dejanjih metanja, zadetja in rezanja [je] resnica *izvorno* izkazana kot pravilnost« in še na koncu, glede na povedano, »govorica je šele druga hiša biti.«

ohranjanja in stopnjevanja samega življenja očitno določa prav nek biološki perspektivizem.⁷

V podobnem kontekstu bi tako lahko »korak nazaj«, ki je po Sloterdijku dovršen prav z gesto *epohé*, razjasnil oziroma natančneje »določil«, kaj, in v kolikšni meri, je »filozofiji sploh dopuščeno«. Potrebno je torej vprašati: kako je lahko filozofija znotraj situacije, ki je v celoti »usmerjena na korak naprej«, sploh še priznavana in dopuščana kot neka ekstrateritorialnost ali vsaj kot presenetljiva imunost na to situacijo? Oziroma kot neka možna pot pobega? In kdaj natančno, kot pripominja Sloterdijk, sama »teorija« ni več razumljena kot »kot drža neke kontemplativne hladnokrvnosti ob soočanju z ikonami bivanja«, temveč kot »dejavno konstruiranje motivacij, ki naj zadoščajo za uspešno izvršitev delovanja?«⁸ Pri tem naj seveda ne bi šlo zgolj za preprosto ukinitve privilegijev ali za odrekanje pomembnosti in vplivnosti filozofije z ozirom na nastalo situacijo. Vse prej naj bi šlo prav za kritiko in prevrednotenje mesta, ki bi bilo lahko v novi luči razpoznano kot eno izmed najpomembnejših sredstev za dezinhibicijo delovanja kot takega.

Tudi premišljen in artikuliran odgovor bi se le s težavo izognil sprenevedanju, da je neškodljivost pozicij določenih posameznikov ali celo njihovo nemilitantno obnašanje, ki sta popolnoma nezmožna kakorkoli dejavno ovirati »vse«, kolikor je le-to osredotočeno na »korak naprej«, plod nekakšne predpisane privolitve. Med drugim tudi zato, ker je za »vse ostalo«, ki se uveljavlja in perpetuira ravno preko vsakega izmed svojih delov, sleherni umanjkanje sredstev neposredna grožnja, ki s tem kot taka hkrati ogroža tudi vseprežemajoči in neustavljivi značaj tega, kar vzpostavlja lastno smotrnost teh delov samih. Po drugi strani pa v razliki do ostalih ne verjamem, da je lahko »korak nazaj, ki je dopuščen filozofiji«, storjen skozi samoiniciativno in avtonomno odločitev o lastnem izvzemanju okolju, ki je hkrati tudi edini prostor posameznikovega preživetja, življenja in delovanja, in da je odločitev za neko zvrst nasprotnega delovanja, vztrajnosti ali upora sploh možno misliti skozi tîrmin »drža kontemplativne filozofije«. Kot da bi obstajala kakšna zvrst vztrajanja, ki bi bila kot taka možna tako znotraj »mišljenja«, kot tudi v okviru nekega »obnašanja«, nekakšnega namišljenega asketizma.

Morda pa lahko odgovor poiščemo v neki drugi smeri. In morda vprašanja po tem, kaj da je »filozofiji« sploh »dopuščeno«, že v osnovi ne bi smeli zastavljati

7 Glej npr. Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991, § 715, str. 401: »Vidik 'vrednosti' je vidik *ohranjevalnih, stopnjevalnih pogojev* glede na kompleksnejšo tvorbo relativne trajnosti življenja znotraj nastajanja«; gre seveda le za enega izmed primerov afirmacije tovrstnih razmišljanj, ki jih lahko najdemo v Nietzschejevemu opusu.

8 P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, XI. Poglavje.

iz perspektive, ki je »filozofiji« kakorkoli vnanja, pa naj gre pri tem za vprašanje zunanjosti, ki je reprezentirana z vsem ostalim kot z njenim komplementom v razmerju do celokupnosti, »osredotočene na korak naprej«, bodisi pač za vprašanje po zunanjosti, ki je sicer morda iz nekega bližjega, a vseeno z zunanjega vidika orisana skozi behavioristični vzgib enega ali več posameznikov (četudi je le-ta podprt z etičnimi, pragmatičnimi, psihološkimi ali ostalimi motivi), odločenih ustvariti neko zvrst ekstrateritorialnosti, imunosti ali poti pobega od te celokupnosti, ki jo odlikuje prav neka mogočna in odločna tendenca po ohranitvi svojih človeških, oziroma vsaj »teoretskih« sredstev, ki pa so, v zgoraj izkazanem smislu, prav njena poglavitna motivacija. Zakaj naj bi bilo torej prav »filozofiji« dopuščeno lastno izvzemanje iz celokupnosti, iz celote, ki je skozi vse bolj dez-inhibirano in učinkovito delovanje določena in odločena za občo prevlado? Če torej tu ne gre za vprašanje privilegija, in če nam tudi omenjena zunanja pozicija »filozofske« razlage motivov in opredelitev tega delovanja ne more ponuditi nekega prepričljivega odgovora, moramo to vprašanje očitno zaobrniti k njemu samemu in ga s tem prepustiti prav filozofiji.

236

S tem ko smo zastavili vprašanje po nenavadni, in sprva morda celo nedojemljivi ekstrateritorialnosti »filozofije« v njenem razmerju do »celote« ter njenih »korakov naprej«, smo morda nakazali tudi zmožnost nekega odgovora. Odgovora, ki pa je v prvi vrsti bolj kliničen kot teoretičen: »filozofija« se, ne glede na to, če je sama ustrezno predstavljena skozi gesto *epohé*, kaže kot zmožna lastnega izvzemanja nečemu; ne sicer nečemu določenemu, temveč prav celokupnosti kot taki; v »filozofski« terminologiji bi lahko rekli tudi: filozofija je na nek način zmožna samo-izvzetja iz totalitete bivanja v lastno bivanje in postajanje. Skozi tovrstno formulacijo se zadeva takoj začne prikazovati kot nadvse pomembna in kot taka bi lahko vodila skorajda do neke vrste gigantomahije, izražene v epskih akordih. A temu dejansko pač ni tako in definicija »filozofije« kot možnosti in zmožnosti svojega izvzetja totaliteti bivanja v lastno bivanje in postajanje na noben način ne bi smela biti presenetljiva. Tovrstna opredelitev »filozofije« je lahko ustrezna v vsakem obdobju, v vsakem trenutku, za vsako gesto v odnosu do totalitete bivanja, če le sama v lastnem bivanju in postajanju ni že a priori zvedljiva na vsakokratno totaliteto kot tako. Prav ta mišljivost biti v njej sami in v njeni lastni totalnosti, v njenem bivanju in postajanju pa izraža le neko zunanjo pojavnost, torej prav to, kar da je »filozofiji« domnevno »dopuščeno«.

Morda ste že zaslutili nekakšno heideggerjansko ozračje. To vsekakor ni naključje in tudi vztrajna navzočnost »koraka nazaj«, s katerim Sloterdijk označuje to, kar da je »filozofiji« »dopuščeno«, gotovo ni edini vzrok tovrstnega občutka. Bolj verjetno gre za to, da so v pričujočo razpravo, četudi ne na povsem ekspliciten način, vpeljeni pojmi, ki imajo na nek način opravka s Heideggerjem. To nikakor ne iz-

ključuje eksemplaričnega omenjanja *epohé*, filozofske geste, ki Heideggerjevi teoretski občutljivosti in namenom sicer resda ni prav blizu, vsekakor pa lahko kot taka kljub temu pomaga pri označitvi določenega vprašanja, ki ima z njegovim mišljenjem kar nekaj vzporednic. Gre namreč za vprašanje, na katerega namiguje zgornja omemba »zunanosti« oziroma »ekstrateritorialnosti« filozofije v razmerju do pojma celokupnosti biti, ki se lahko prekriva celo s pojmom globaliziranega sveta, kar se vsekakor dogaja vsaj v omenjenih Sloterdijkovih analizah.

S privzetjem geste kartezijanskega *cogita* namreč že Husserl izpostavi nekakšno anihilacijo dimenzije posvetnosti, *Weltvernichtung*, ki, daleč od tega, da bi ciljala na preprosto negacijo bivajočnosti v običajnem smislu, predstavlja prav neko zvrst razcepa med *egom* in med dimenzijo posvetnosti. Glede tega, da tu ne gre za posebno določeno nalogo geste *epohé*, je zgovorno že samo dejstvo, da le-ta v nobeni izmed svojih rab ne igra vloge pokazatelja ali celo možnosti kakršnega koli »razcepa«. Sloterdijk pa jo med drugim omenja tudi v zvezi z »možnostjo«. In natančno v zvezi z določitvijo tovrstne »možnosti« ter z njeno ponovno vpeljava znotraj neke še radikalnejše ravni so precej bolj učinkovita in odločilna ravno nekatera Heideggerjeva opažanja; čeprav se morda lahko zdi presenetljivo, se pri tem sklicujem prav na nekatera opažanja glede osnovnih opredelitev biti-v-svetu, ki jih Heidegger podaja znotraj analize eksistence. Na tem mestu se seveda nikakor ne moremo spuščati v podrobnosti te analize, a dovolj bo že, če izpostavimo zgolj najpomembnejše določilo našega odnosa do sveta, razumljenega v horizontu eksistenciala biti-v-svetu. Dejstvo je, da omenjeni izraz ne pomeni naše zaprtosti ali vsebovanosti v svetu, naše »navzočnosti« oziroma »subsistiranja« *znotraj* njega, temveč drži prav obratno, da je namreč naš odnos do sveta vselej potrebno razumeti v smislu odpiranja in transcendence.⁹ Transcendenca oziroma povnanjenost v odnosu na svet, v kateremu ne prenehamo prebivati, pa čeprav skozi različne modalnosti: od maksimuma sovpadanja s svojo objektivnostjo znotraj situacije, ki jo Heidegger definira s terminom »nesamolastno eksistiranje«, vse tja do modalnosti, ki izkazuje značaj odpiranja za svet kot tak. Na kratko, človek je svoje »pripadanje« svetu zmožen zasnuti drugače kot le skozi perspektivo pripadanja kateremu koli objektu (ki je po definiciji vzpostavljen le znotraj sveta, dojetega kot prostor objektivnosti) in Heidegger skozi začetne strani *Biti in časa* neutrudno opozarja na to, da je bit v svoji osnovni opredelitvi prav »*transcendens kot tak*«. ¹⁰

9 S predikati zaprtosti v svet, omejenosti z nekim specifičnim okoljem ter z odsotnostjo sleherne transcendence in svobodnosti Heidegger v opoziciji do človeka označuje prav modus bivanja živali. Glej: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/M. 1983, § 47: »Tekom svojega celotnega življenja je žival kot v nekakšen kalup, ki se niti ne širi, niti ne krči, ujeta v svoje okolje.«

10 M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana, 1997, § 7, str. 65.

Nobene potrebe ni, da bi v tej smeri še nadaljevali po poti Heideggerjevega mišljenja. Tu namreč nikakor ne gre za spodbijanje zgornjih trditev s pravkar navedenimi, niti obratno. Ne gre niti za spodbijanje Sloterdijkove trditve, da je »filozofiji dopuščen korak nazaj«, ravno nasprotno, gre prav za potrditev tovrstne intuicije, morda celo za njeno obrambo in za njeno nadaljnje pripoznanje v luči nekaterih drugih razmislekov. Ali še preprosteje, gre zgolj za razjasnitev glagola »dopustiti«, njegovega subjekta, subjekta podmene, znotraj katere je nekaj takega kot »korak nazaj« »dopuščen« temu, čemur pravimo »filozofija«. In če je »filozofiji« res dopuščeno nekaj takega kot vsaj delni odmik od celokupnega gibanja vsega, katerega napredovanje določa obča planetarna konjunktura, torej prav odmik, znotraj katerega lahko nekateri posamezni inertni elementi izkazujejo lasten, od občega gibanja neodvisen razvoj, gre pri tem najverjetneje ravno za lastno zmožnost »filozofije« same. S tem izrazom tu nikakor ne ciljам na neko natančno določeno disciplino, na katerega izmed njenih zgodovinskih segmentov, niti pač na neko, bodisi obrobno, bodisi véliko poglavje le-te, še manj pa na njene zgoraj omenjene etape; ne glede in navkljub primeru *epohé*, s katerim sem razpravo sploh vpeljal, sem se skušal izogniti vsaki konkretni določitvi, vsaki vsebinski ali formalni potezi, ki bi bila zunanja temu, kar lahko razumemo podi imenom »filozofija«. Osnovni izraz te namere je prav dosledna raba narekovajev.

238

Kaj torej razumemo pod besedo »filozofija«, ki da naj bi znotraj sebe vključevala možnost svojega vsaj delnega izvzemanja v razmerju do vsega ostalega, vsega, oz. totalnosti? Sam sem mnenja, da je pri sleherni definiciji, pozitivnemu odzivu ali sprejemanju »filozofije« potrebna precejšnja previdnost. Vsaj tukaj, vsaj zdaj. V skladu s tem se bomo zaenkrat rajši zadovoljili zgolj s poskusom nekoliko natančnejše kontekstualizacije omenjenega Sloterdijkovega namiga, saj le-ta nastopa prav v knjigi, v delu, s katerim je določen filozofski projekt morda docela opuščen. Pri tem si lahko še enkrat pomagamo z enim izmed teoretsko bolj odločilnih in izrecnih tekstov, iz katerega Sloterdijk prevzame in hkrati tudi modificira vprašanje odprtosti [the plane: das Offene], določene in hkrati nenavadne odprtosti, tiste »odprtosti«, ki je omenjena v enem izmed Heideggerjevih najslavnejših tekstov, v *Pismu o »humanizmu«*, in katero Heidegger skozi odgovarjanje na Sartrovo besedilo zapiše v jeziku in z besedami svojega oddaljenega sogovornika, torej v francoščini. V *L'existentialisme est un humanisme* Sartre zapiše: »Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes [natančno mi smo na neki ravni/odprtosti, kjer so samo ljudje (oz. jè samo ljudi)]«,¹¹ in za tem, ko Heidegger to frazo najprej ponovi, pripomni še: »Namesto tega bi se, v skladu z mišljenjem v 'Biti in času', lahko reklo: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être* [... kjer je načeloma bit (oz. jè načeloma

¹¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, p. 36.

biti)]. Od kod pa prihaja in kaj je *le plan*? *L'Être et le plan* sta isto.¹² Perspektiva, iz katere ta odgovor bere Sloterdijk, je jasna: »Rad bi izpostavil dejstvo, da tu srečujemo nekega Heideggerja, ki očitno ne razmišlja več o ekvivalenci časa in biti, katero je pred tem prav sam tako proslavil. Avtor tega *odlomka* se namreč tu vse prej ukvarja s sklopom drugačnih problemov, ki jih lahko brez pretiranih interpretativnih naporov izenačimo s problemi razmerja med bitjo in prostorom.«¹³ Razmišljanje se torej giblje v smeri proučevanja vprašanj o naravi prostora, posredovanih skozi pojem *le plan*, ki ga Sloterdijk uvršča poleg ostalih heideggerjanskih invokacij »prostora«: »hiša, pričujočnost, domovanje, prebivanje, zadrževanje, razprostrtost«.¹⁴ Pri tem gre za pomembno kritično gesto, ki ima kot taka velik delež zlasti pri posebnem načinu »utemeljevanja« celotnega zaporedja Sloterdijkovih refleksij znotraj njegove trilogije z naslovom *Sphären*. In v tovrstnem oziru temu tu nikakor ne gre ugovarjati.

Dvom pa se pojavi na točki, kjer tako sama »temporalnost«, kot tudi tista dimenzija, ki jo bom tu nekoliko na hitro poimenoval kar »filozofija«, postaneta zgolj sekundarni, kjer sta torej obe prestavljeni v *deuxième plan*. A ne toliko zato, ker da naj bi bil čas nekako bolj »filozofski« kot prostor, kot prav zato, ker omenjeni *plan* kot identičen z *Être* v svojem preobražanju v prostor za seboj očitno pušča prav bit kot tako, katera v Heideggerjevih tekstih vedno znova nastopa kot dimenzija transcendence, tj. prav v smislu *transcendensa* kot takega. Na *plan* zdaj namreč ni več postavljena le *Être*, temveč tudi *seulement l'espace*. Kaj pa *les hommes*? So izginili tudi oni? Morda ne.

Premena od časa k prostoru pa ni edino, kar ustreza tej Sloterdijkovi interpretaciji Heideggerja. Morda ta premena sploh ni najpomembnejša. V nekem tekstu, ki je znan po tem, da je povzročil več kot le rahlo vznemirjenje, smo na določeni točki vnovične obravnave heideggerjanskega pojma *Lichtung* [jasnina] soočeni s sledečo pripombo: »Človekovo vztrajanje znotraj *Lichtung* – Heidegger temu pravi prebivanje oziroma zadrževanje v *Lichtung* biti – na noben način ni nek izvoren ontološki odnos, ki naj bi bil kot tak nedostopen slehernemu nadaljnjemu preizpraševanju. Posredi je namreč zgodba o človekovem vstopanju v *Lichtung*, ki jo Heidegger vztrajno ignorira, socialna zgodba o tem, kako je vprašanje po biti implicitno človeku, zaradi česar gre pri razpiranju ontološke difference vselej za neko zgodovinsko gibanje.«¹⁵ Nekaj let kasneje pa si Sloterdijk zastavi vprašanje, kateremu bi po naši oceni ravnokar navedeni citat lahko prav dobro služil kot od-

12 M. Heidegger, *O 'humanizmu': Pismo Jeanu Beaufretu, Pariz*; v: Martin Heidegger – Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 202–203.

13 P. Sloterdijk, *Nicht gerettet*, III. Poglavje.

14 Prav tam.

15 Prav tam.

govor: »Pri rabi metafore prebivanja v hiši biti kot vodila procesa antropološkega mišljenja se moramo vprašati, na kakšen način se lahko neko še pred-človeško bitje, žival, ki živi v krdelu, in ki se kot taka v razvojno-ontološkem smislu umešča nekam med post-opičnjaka in pre-sapiensa, kako se torej lahko ta žival poda na pot, ki vodi do 'hiše biti'.«¹⁶

Vsebina vprašanja je tako na tej točki že precej očitna. Pri prevajanju heideggerjanskega vprašanja po biti in času v *plan* prostora ne gre zgolj za radikalno preoblikovanje (izpostavljenega) ontološkega ustroja, temveč tudi za spremembo samega osnovnega konteksta vpraševanja po določitvi človeka, torej prav tistih *hommes*, ki jih Heidegger ni želel pustiti samih na Sartrovemu *le plan*, temveč je morda prav skozi njihovo približevanje *Être* želel tudi vnovič osvetliti pozicijo njihove zunanjosti, ekscentričnosti in ek-sistiranja v razmerju do vsega ostalega. Še enkrat: antropološki ključ, v luči katerega Sloterdijk bere nekatere (mnoge in pomembne) strani Heideggerjevih del, je, kot pravi sam, potrebno razumeti zlasti v smislu provokacije in demistifikacije. Predvsem pa omogoča zelo široko perspektivo, tako simptomatsko za današnji čas in za njegovo genealogijo, pri čemer verjetno ni potrebno posebej omenjati, da poglobljene težnje sodobnosti vsaj na prvi pogled tudi prihodnosti narekujejo podobne razvojne smernice. Pripomniti pa velja, da je ta alternativa prav zaradi svoje jasne določenosti, ki bi raven radikalizma sicer lahko ohranila, v nekaterih Sloterdijkovih tekstih izkazana v obliki, ki dopušča dokaj neposredno soočenje. V igri je namreč alternativa, ki ni zgolj metodološke narave, alternativa med privzemanjem tako imenovane antropološke (pa tudi antropogenetične ali npr. antropološko-filozofske) in pa »filozofske« perspektive. Spet, brez sleherne nadaljnje opredelitve. Gre pa vsekakor za perspektivo, ki jo Heidegger vztrajno in odločno zavrača: kot taka se namreč vzpostavlja kot tekunica in celo kot nasprotnica »vseh znanih oblik antropologije«, ki da nam lahko »ponudi ključne besede za povsem novo konfiguracijo antropologije in hkrati tudi samega mišljenja biti.«¹⁷

Sam sem mnenja, da pri tem vprašanju nikakor ne gre za neko izbiro med dvema enakovrednima disciplinama. Odpor do vsake oblike antropologije ali celo do njenega prevajanja v znanstveno oziroma »filozofsko« terminologijo, ki lahko kot tako kvečjemu le še toliko bolj zakriva dejstvo, da je sleherni izmed tovrstnih permutacij zgolj nek nadaljnji »del celote«, ni pri Heideggerju vzrokovan z nikakršno težnjo po pripadnosti svoji disciplini. Morda gre vse prej prav za težnjo, ki je pripadnosti sleherni disciplini kot nekemu glede na določen (in pomemben) segment »objektivnosti« vnaprej konstruiranemu tematskemu prostoru ravno di-

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ Prav tam.

ametrarno nasprotna. Za prizadevanje po neki ne-določni ali celo ne-določljivi »specifičnosti filozofskega«. To pa seveda v nobenem primeru ne pomeni, da bi morali zato tovrstnemu prizadevanju kakorkoli odrekati določeno metodološko previdnost in doslednost. Prav nasprotno, pri tem gre za celo poudarjeno pozornost in skrb v razmerju in v opoziciji do splošne težnje po izenačitvi totalitete delovanja znotraj celokupnosti biti ter njenega lastnega bivanja in nastajanja, za ohranjanje zunanosti, mišljivosti in možnosti tistega »koraka nazaj«, ki torej, naj bo končno jasno, »filozofiji« ni enostavno *dopusčen*, temveč je kot tak možen le *zaradi* »filozofije« in *skozi* njo.

Prevedel *Jan Princ*

DEJANSKOST KOT NESKONČNI PROGRES

»In pri nezamejenem se zdi
'v možnosti' isto kot 'v dejanskosti'. Kajti biti dejanski
nezamejenega kot takega je 'vselej še nekaj več zmoči'.«
(Aristoteles, *Fizika*, III, 6)

243

Če poskušamo izpostaviti osrednja vprašanja glede vprašanj humanitete, Evrope in sveta v 21. stoletju, nam padejo v oči predvsem dve tendenci, ki si sprva navidez nasprotujeta: prvič, naraščajoča tendenca po enoobličnosti, homogeniteti in uniformiranju, drugič pa nenavadno, navidez nezadržno razsedanje vseh vzraslih podob in razmerij. Ti podtalni gibalni procesi v enaki meri zadevajo humanost kot svet. Tako je že dolgo govor o potuhnjeni atomizaciji, ki je zasegla socialna, politična, pa tudi familijarna sovisja. Ampak tudi za stvari in telesa, kulturna in zgodovinska dejstva, se zdi, da jih je zajelo to splošno usihanje; vsak dogodek, kot je zapisal Jean Baudrillard, »sprošča totalno narivanje razširjevanja in cirkulacije – vsako dejstvo postane atom, postane nuklearno, in sledi svoji poti v prazno«. ¹ Medtem ko se homogeno zdi kategorialno lahko zamejljivo, pa to indiferentno in difuzno nekako potiskata jezik na rob njegove izrazne moči. Svoje sledi pušča ta v brezmirni neutešnosti, v latentnem ogrožanju in tesnobi kot tudi v formah

¹ Jean Baudrillard, *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse*, Merve Verlag, Berlin 1994, 11 (francoski izvirnik: *L'illusion de la fin ou La grève des événements*, Pariz 1992), str. 11.

eruptivne sile, ki v brutalnem okrajšanju spravijo na dan to, kar podtalno že načinja vse. Kaj je pravzaprav s tistim »sproščanjem ... v prazno«? Kaj je tisto, kar se »sprošča« s tistim totalnim »narivanjem razširjanja in cirkulacije«, ki v enaki meri zadeva človeka kot stvari, o katerem govori Baudrillard, in kaj pomeni to »narivanje«? In kako v njem na nenavaden način sovpadata diskreција (atomiziranje) in kontinuiteta (homogeniziranje), dejstvo, da se razpadanje uobličuje tako, da se zdi eno, večno in neprenehno, namesto da bi nam, v svoji implozivni praznini, odtegnilo tla pod nogami?

V mojem prispevku bi se rada približala temu vprašanju z aspekta brezkončnosti v smislu *infinitnega progressa*. Z njim je nagovorjena temeljna filozofska problematika, ki predstavlja specifično obeležje novejših filozofij,² hkrati pa je stara toliko kot filozofija sama. Antika je tematizirala to potencialno brezkončno kot *apeiron*, torej to, kar nima nikakršne meje (*peras*). Utelesenja takega brezmejnega je na primer voda, ki ji po Aristotelu ni lasten ne začetek, ne sredina, pa tudi ne konec, in kateri iz te brezmejnosti ni mogoče prireči nikakršen samolasten karakter dejanskosti, temveč le nekakšen karakter možnosti, ki ga težko določimo. Modus možnosti, ki ga ima Aristotel tu pred očmi, se razlikuje od biti mogoč (*dynamis*, *Möglichsein*) glede na 'še ne' bivajočo dejanskost (*energeia*) – možnost nekega kamna na primer, da postane kip, ali kali, da vzbrsti. Gre bržkone za nenavadno, vase nazaj se upogibajočo in v tem nekako skrepenevajočo sukcesijo odpravljalajočih se momentov. Kot prvo značilnost Aristotel zabeleži: vprašljivo brezkončno [*Unendliche*]³ je to, kar ima v svojem načelnem ustroju *še vedno nekaj zunaj sebe*.⁴ V tem smislu ima brezkončno že v platonskem mišljenju osrednjo vlogo, namreč kot *pleonexia*, kot hoteti-imeti-vedno-več, *Immer-mehr-haben-wollen*, ki se »udejanji« v fenomenu moči ali poželenja, pa tudi v številu, ki se kot števniki nadaljuje zgolj ekspanzivno, zato pozni Platon »brezmejno dvojost« (*aoristos duas, unbegrenzte Zweiheit*) določa tudi kot števila porajajočo potenco. V moderni je Hegel ponovno načel problem neskončnega progressa pod terminom »slabe neskončnosti«, ki se določa s tem, da predstavlja »ponavljanje enega in istega«, »nemoč negativnega, kateremu se to, kar odpravi, vrne prek odpravljanja samega kot nekaj

2 Prim. Reinhart Maurer, »Der Begriff unendlicher Progress«, v: Wilhelm R. Beyer (izd.), *Hegel-Jahrbuch 1971*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1972, str. 189--196; pa tudi geslo: »Progreß, unendlicher«, v: Joachim Ritter (izd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Verlag Schwabe & Co., Basel 1989.

3 Besedo načeloma prevajam z 'brezkončno'; kadar so nagovorjena ožje matematiška sovisja ali pa, kjer gre za že ustaljena rekla, pa uporabljam 'neskončno' (op. prev.).

4 Prim. Aristotelovo obravnavo neskončnega (*apeiron, das Unendliche*) v *Fiziki* III, pogl. 4--8, v: *Aristotelis Physika*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press 1950; Hellmuth Flashar (Hg.), *Aristoteles Werke*, Bd. 11: Physikvorlesung, prevedel Hans Wagner, Akademie Verlag, Berlin 1983 (= *Phys.*).

kontinuiranega». ⁵ Nastopa v sovisju kvantificirajočega razuma, ki cilja na to, da jemlje vse bivajoče pod aspektom njegove preračunljivosti in ga pošilja iz njegove končne določenosti v onostranstvo, ki po drugi plati ne predstavlja nič drugega kot kontinuiteto njegove preračunljivosti. V tem brezcilnem *pošiljanju čez* kvantitativni progres pobliže gledano ni nič drugega kot monotono ponavljanje enega in istega, neka forma skrepenega obstanja, ki ga nagovarja tudi fenomenolog Eugen Fink, ko zapiše, da se je brezkončnost v prevajanju »svetovne brezkončnosti prostora in časa« v matematično »neskončnost *infinitesimalnih delov*« vedno že izvršila in zdaj stoji v sami sebi ko »perfektna brezkončnost«. ⁶ Implozivna praznina, ki hoče vse potegniti vase, je tu obenem »*apeiron* na polju prostorsko in časno kvantitativnega«. ⁷

Je potemtakem mogoče proizvesti sovisja med kontinuumom kvantitativnega in svojevrstno pričujočnostjo brezkončnega progressa, njegovem prehodu iz (antično mišljene) nemožnosti k dejanskosti sedanjega uma in sveta? Ali morda vse to, kar se je za antiko kazalo v modusu gole možnosti, v sedanjosti terja tako izrecno dejanskost, da nam zato, kot je pokazal Baudrillard, modus dejanskosti vse bolj neopazno preprosto izginja? Nekakšna »obrnjena privlačnost praznine na mestu privlačnosti polnega prek polnine«? ⁸

1

245

Za Aristotela je brezkončno izraz nedoločno-brezformnega postajanja, ki izključuje vso bit in v tem ostaja večno nedovršeno. Zato ga lahko mislimo zgolj v modusu gole možnosti, ker ima vsa bit, ki je vstopila v dejanskost neko mejo (*peras*), vendar ne od zunaj, ampak gre za bistveno mejo ali v sebi ohranjeno začetje, od koder se vse nadaljnje začenja. Kolikor to brezkončno to bistveno zamejenost iz sebe izključi, s tem pa tudi možnost začenja in skončanja, se še natančneje pokaže kot tisto, ki ga lahko sploh izrečemo v pogledu na nekaj drugega oz. kot to, kar je v drugem vsebovano, na sebi (*kath' auto*) pa, kakor tudi materija, ne obstoji, in je zato v njem prav tako nerazpoznavno kot nedoločljivo. Da bi nekaj ne-spoznatnega in nedoločnega (*aoriston*) lahko, in tudi naj bi, prevzelo zamejujočo in to pomeni dejanskost določljivo funkcijo, se zdi Aristotelu (kakor tudi vsej klasični antiki) za popolnoma nesmiselno. Svet (*kosmos*) je nujno zamejeni svet.

5 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, hg. von Georg Lasson, Verlag Meiner, Leipzig 1948, str. 225 (= *Logik I*). Prim. *Znanost logike I* (1832), prev. Zdravko Kobe, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1991, 2001.

6 Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag 1957, str. 158.

7 Ibid., str. 221.

8 Baudrillard, *Die Illusion des Endes*, ibid., str. 35.

Vsa poskušana določila specifičnega možnostnega karakterja, ki se jih Aristotel loti glede brezkončnega, so pod načelnim zadržkom, da je treba brezkončno dojeti negativno (v smislu privacije) od celega in omejenega, in s tem v določeni odvisnosti od njega. Ta načelna končnost se razteza tudi na tri fenomene, na katerih se, kakor pravi Aristotel, *apeiron* vseeno prikaže: na brezkončni deljivosti razsežne veličine (npr. daljice), na brezkončnosti šteвне vrste in nazadnje na času. Fenomen potencialno neomejene deljivosti dane celote, torej možnost v vse manjše napredujoče brezkončnosti je pomemben, na primer, za zenonske paradokse gibanja in pri nas navedenemu argumentu »dihotomije«: razdaljo AB razpolovimo v C, polovico CB razpolovimo v C' in tako nezamejeno še naprej; če pa te neomejene delne razsežnosti seštejemo, ostaja summa ves čas pod 1, kar pomeni, da gibanje ne pride na cilj, samo po sebi tako rekoč ne najde več poti nazaj v celoto. Medtem ko Zenon iz tega sklepa, da kaj takega kot določno gibanje ne obstaja, mu Aristotel zoperstavlja specifično *notranje* sovisje razdalje [*Strecke*]; ta ni nikakršni poznejši agregat točk, o katerih bi se lahko spraševali, kako se lahko staknejo v celoto (razen prek zunanega kopičenja), ampak narobe, gre sprva za iz sebe neprekinjeni potek, ki ga lahko pozneje omejimo, delamo točke, zareze, delitve itd., ne da bi ta kontinuum ogrozili ali omajali. Kontinuiteta kake stvari namreč ni nekaj, kar bi preprosto prihajalo od zunaj, ampak je njena stvarskost sama, kolikor se od znotraj »izkaže kot *energeia* enotenja oz. edinjenja«. ⁹ Ta brezkončnostni moment v formi potencialne brezkončne deljivosti (*apeiron dihairesei*) potemtakem ne kaže na stvarno inherentni progres, ampak na možnost, ki ni nastavljena v bistvu same stvari, ki, gledana od zunaj ni nemogoča. Četudi brezkončno deljivost potemtakem predstavlja pristni *apeiron*, ostaja nekaj zgolj možnostnega (*apeiron dynamei*), in sicer take možnosti, ki prehod v dejanskost radikalno izključuje iz sebe, ki sploh ni sposobna dejansko in sklenjeno biti *tu* na kateri koli točki nje same (odsek je nezamejeno deljiv [*teilbar*], nikoli pa ni nezamejeno razdeljen). Analogno se obnaša brezkončnost šteвне vrste: če je možnost, da razsežno veličino neskončno delimo, potem obstaja tudi možnost, da te brezkončne delitvene korake štejemo brez konca. ¹⁰ Operacija brezkončnega nadaljnjega naštevanja, ki je na neki stvari mogoča od zunaj, njena števnost [*Zählbarkeit*], prav tako kot njena deljivost, ne implicira dejanskosti take brezkončne šteвне vrste (*apeiros arithmos*), daje jo zgolj potencialno v števílkah in ne kot aktualno brezkončnost niza. Drugače rečeno: kontinuumu ne gradi *apeiron dynamei*, ob katerem mora neka stvar meriti svoj dejanskostni karakter, ampak narobe, osnavljajoča kontinuiteta ni nič drugega kot vsakokratna, v notranjem izvrševanju vsebovana stvar sama. Za oba fenomena brezkončnosti velja, ozirajoč se na Aristotelovo koncepcijo: brezkončni progres tako v vse manjše kot v vse ve-

⁹ Vgl. Friedrich Kaulbach, »Philosophisches und mathematisches Kontinuum«, v: Wolfgang Ritzel (izd.), *Rationalität – Phänomenalität – Individualität*, Bouvier Verlag, Bonn 1966, str. 125–147, str. 135.

¹⁰ Prim. Aristoteles, *Phys.* III, 6, 207b.

čje, obstaja le glede na končno podobo. Za razliko od nje kot te, »ki ima vedno še nekaj izven sebe«,¹¹ je nekako obsojen na to, da kot večno nepopolno postajanje nikoli ne more prestopiti v dejanskost.

Čas je zadnji obenem pa najbolj primarni fenomen te brezkončnosti. Njegovo razmerje do števila, kot tudi do premice na eni strani in do človeškega mišljenja sploh na drugi strani, je seveda preveč kompleksno, da bi ga v našem sovisju lahko ustrezno načeli. Zato se bom omejila zgolj na namige, četudi dobro vem, da se tu nahaja odprto središče naše teme. Karakterizacija brezkončnega kot tega, ki mu *vedno* lahko nekaj odvezamemo ali dodamo, ki pa se s tem *nikdar* ne zmanjša ali izgine, je določena prek časovnih aspektov »vedno« ali »nikdar«, in zdi se, da je prav ta paradokсна dvojna določitev pristojna za svojevrstno *obstojni možno-stni karakter* progresivno brezkončnega.¹² Bit *apeiron* ni nikakršen konkretni tatu (*tode ti*) kakor človek ali hiša, ampak je kot dan ali igra, kakor pravi Aristotel, katerima bit ni postala kot kaka *ousia*, ampak obstojno *postaja* v nastajanju in minevanju.¹³ Simplicij komentira to nenavadno bit-v-postajanje takó, da je »vedno skupaj s tem, kar biva v možnosti« in »ima vedno razsežnost v postajanju«, ker ga »nikjer ne nadomesti to, kar je v možnosti«;¹⁴ ker to, kar sploh lahko nadomestimo, ima nujno neko mejo. Aporija, ki v tem tiči, da je prek svoje dejanskosti *kot* možnosti v globjem smislu od same sebe večno neodpravljen smoter, po eni strani kaže na radikalno pozunanjenje vsega bivajočega v kontekstu brezkončnega progressa (*vedno* obenem pa *nikdar* v bit vstopajoči čas) in ta aspekt bo merodajno vodil naše nadaljnje premisleke o empiričnem regresu (Kant), »kvantitativni neskončnosti« (Hegel) in »postavju« (Heidegger) in vprašanje konsekvenc, po obrnjenju neskončnega progressa, ki za tem stoji in merodajno vodi od kategorialne možnosti k fenomenalni dejanskosti. Po drugi strani pa je v svojevrstnem sovisju časa s števili in tu skritim brezkončnim, napotilo na časovno vezanost človeškega prebivanja sploh, ki njegove navidez zgolj kategorialne aspekte pomakne v načelno drugo luč. Če je *duša* tista, ki šteje, kot trdi Aristoteles, ki razločuje dva sedaja, in se tako oznanja čas v svojem diskretnem poteku, v svojem prej, pozneje in zdaj, se število pokaže prek svoje znanje relacijskosti kot izvirno *spočenjajoča* dejavnost duše.¹⁵ Ko Kant določi čas kot formo *notranjega* čuta (kaj ta notranjost

11 Ibid., 207a 1 isl.

12 Prim. Oskar Becker, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1973, str. 202 isl.

13 »nirgends von dem 'in der Möglichkeit' abgelöst wird«, Aristoteles, *Phys.* III, 6, 206a.

14 Citirano po Beckerju, *Mathematische Existenz*, n.n.m., str. 203.

15 Aristoteles, *Phys.* IV, 11, 219a 27 isl; o tem Thrasybulos Georgiades, *Nennen und Erklären. Die Zeit als Logos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, str. 28–51, str. 50: »Izvor v nousu zrcaljenega časa je zaje-manje sedaja. »Sedaj« [...] predpostavlja nous kor *pričo*, sedaj signalizira, drži narazen sedaje. Brez nousa ni sedaja. Narava, »čas« brez priče ne pozna sedaja. Sedaj proizvede moj je sebstvo, kot priča.«

pravzaprav pomeni?), v kateri zremo sami sebe, medtem ko notranje zrenje ostaja brezoblično, to brezobličnost nadomestimo s posegom po formi prostora s proizvajanjem premice, ki napreduje v neskončnost,¹⁶ s tem nagovorimo dejavnost, ki se karakterizira prek kolebajočega razmerja afekcije in spočenjanja, ne pa zgolj s slepo v sebi sklenjeno reproduktiviteto infinitnega progressa. Te globlje problematike časa, in s tem tudi možne perspektive fenomenologije, ki izhajajo iz novega premisleka fenomenov časovnosti in časa, se v kontekstu moje teme ne morem pobliže lotiti. Zato se najprej vrnimo k Aristotelovemu spoprijemu s fenomenom brezkončnostne deljivosti in števila, in poskušajmo od tu osvetliti konsekvence, ki jih povleče s sabo sprejemanje infinitnega progressa iz modusa možnosti v modus dejanskosti: katere teoretske predpostavke fenomenov brezkončnostne deljivosti in števila se morajo uveljaviti, da se brezkončni progres lahko osvobodi iz primarne odvisnosti od končnega sveta in sam postane ‚dejanski‘?

2

Za izhodišče približanja bomo vzeli odstavek iz Heideggrovega spisa *Das Ge-Stell, Po-Stavje*, nastalem leta 1949. Tu pravi:

»Kos je nekaj drugega kot del. Del se z deli deli v celoto. Deleži se celega, mu pripada. Kos pa je ločen in je kot kos, ki je, celo zaprt do drugih kosov. Z njimi se nikoli ne deli v celoto. Sestavni del se z njemu enakim ne deli v sestoj. Prej je sestoj to, kar je razkosano v naročljivo. Razkosanje se ne razamlja, ampak ustvari sestoj sestavnih delov.«¹⁷

16 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, v: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Werke in sechs Bänden*, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998 (= *KrV*), B 49f., B 154, A 163 | B 204. – Na nenavadno protislovje med osrednjim pomenom, ki ga ima čas za Kanta pri konstituciji izkustva in pravzaprav temnačno lakoniko, s katero se o času izreka, je opozoril predvsem Gerhard Krüger; prim.: »Über Kants Lehre von der Zeit«, v: ANTEILE. *Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt/Main 1990, str. 178–211. Prim. tudi Damir Barbarić: »Die Langeweile: ein Schlüssel zur Anthropologie Kants?«, v: V. Gerhard/R.-P. Horstmann/K. Schumacher: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des 9. internationalen Kantkongresses, zv. 4, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001, str. 323–330, str. 325, ki opozarja na to, da »subjektivno doživeti čas, ki ga kot čisto sukcesijo tolmači ne le v transcendentalni estetiki, ampak tudi v transcendentalni analitiki glavnega dela od začetka do konca v smeri zunanjih prostorskih razmerij [je] [...] s tem v svoji prav naravi nekako preskočen«. Na ozadju Kantove antropologije Barbarić prikaže, da in v kateri meri je »sama sosledica časa [...] v človekovi notranjosti na težko razumljiv način vedno znova proizvedena, v resnici [...] pa počiva na brezimni bolečini dolgega časa« (Ibid., str. 329); prim. tudi: »Zeit und Schmerz. zur Anthropologie Kants«, v: J. Rupitz/E. Schönberger/C. Zehetner (Hg.), *Achtung vor der Anthropologie*. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag, Wien 1998, str. 304–312.

17 »Das Stück ist etwas anderes als der Teil. Der Teil teilt sich mit Teilen in das Ganze. Er nimmt am Ganzen teil, gehört ihm an. Das Stück dagegen ist gesondert und zwar ist es als Stück, das es ist, sogar abgesperrt gegen andere Stücke. Es teilt sich nie mit diesen in ein Ganzes. Das Bestand-Stück teilt sich auch nicht mit seinesgleichen in den Bestand. Vielmehr ist der Bestand das in das Bestellbare Zerstückte. Die

Del, tako smo slišali pri Aristotelu, spada tudi tam, kjer se potencialno brezkončno vpne v svojo deljivost, kot del v neko celoto. Točka in odsek na primer na celoti neke poti markirata možne lastnosti v specifičnem kontinuumu tega ali onega lika; nista se sposobna zoper celoto, ki obstoji *kath' auto*, osamosvojiti, temveč v modusu kvantitete ostajata *kata symbebekos*. Celote potemtakem tudi nikdar ne moremo misliti kot izgrajeno iz zase stoječih kosov, kakor se na primer premica sestoji iz samih agregativnih točk ali v zenonskem paradoksu gibanje zgolj iz sklenjenih polov mirovanja; naravne stvari kot tudi artefakti se členijo in določajo iz kontinuirane *notranje* physis celote, ki ne pozna materialnih atomov, nikakršne zase pridržane *hyle*.

Takšne atomarne, vase sklenjene »kose« Heidegger navaja tu, in sicer naj bi se takšen kos v nasprotju z delom ne do-deljeval celoti, ampak ostal »ločen«, na ta način, da je celo »zaprt« proti vsem drugim možnim kosom. Ta medsebojna zaprtost se tudi ne odpira v celoto njihovega pojavljanja ali »sestoja« – če bi jih vse vzeli skupaj, kaj bi potem bili? – in sicer tudi zato, ker njihov sestoj naj bi bil nič drugega kot njihova razdeljivost. Kako naj razumemo ta svojevrstni krog? Heidegger zapiše: »Razkosanje se ne razlomi, ampak ravno ustvari sestoj sestavnih delov.« Gibanje deljenja in razkosavanja se torej paradokсно ne veže na prvo celoto, ki mu že predhodi – to sploh šele »ustvari«. Kaj pomeni, da razkosanje »ustvari«, da potemtakem šele deljenje na neudeležene kose vzpostavlja sestoj, ki nanj ni več usmerjeno, ampak se od njega poslavlja in se osvobaja? Očitno pomeni, da je kos, ki stopa na mesto dela celote, v svojem načelnem karakterju nekakšen *neprestani*, *nenehni produkt*, in sicer tak, ki izhaja iz nenavadnega produkcijskega načina deljenja kot »razkosavanja«. Kaj pa to razkosavanje pomeni, ki se tu kot *način produciranja in ustvarjanja sestoja* navidezno iz nič pomakne v sredino?

249

Za Aristotela je bila potencialno neskončna deljivost celega v bistvenem možnost metodične operacije, ki jo lahko od zunaj izvajamo na substančno tako nedotaknjeni stvari. Specifični modus te možnosti je modus *gole* možnosti, ki v sebi stoječo dejanskost (*energeia*) stvari bistveno ne zadeva. V tem je na nek način izražena misel, da od zunaj sprva nezamejene poti, kako se bližamo kaki stvari, šele na njej sami prispejo do svoje smiselne določenosti, stvar torej zarisuje *methodos* in zameji njegov implicitni progres. To razmerje se v okviru t. i. kopernikanskega obrata obrne, s tem ko programatsko trdi, da se metodi ni treba več ravnati po stvari, ampak obratno, stvar po metodi. Kolikor implicitna nezamejenost pripada merodajnemu strukturnemu momentu teorije, lahko rečemo, da prestopi iz svoje vezanosti v modus *gole* možnosti v modus dejanskosti. To zmore, ker s

Zerstückung zerbricht nicht, sondern schafft gerade den Bestand der Bestandsstücke.« Martin Heidegger, »Das Ge-Stell«, v: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1994, str. 24--45, str. 36.

250 primatom transcendentalno utemeljene metodike, ki se izrecno ukvarja z našim spoznavnim načinom predmetov, zato se stvar sama za neskončnimi operacijami, ki jih razum na njih lahko izvršuje, umakne do nedejanskosti. Kot je znano, formulira Kant najprej kot *zamejitev* teoretičnega uma iz njegove spekulativne neskončnosti prek formalnih form zrenja prostora in časa, ki zamejujeta področje pojavov. Kot tako omejen, teoretični um na drugi strani osvobaja neomejene, *brezmejne* možnosti napredka: sicer spozna, da »je nekaj zunaj njega, kamor nikoli ne more dospeti, ne bo pa v svojem notranjem napredovanju kjerkoli dovršen«. Njegova »možnost vedno novih iznajdb teče v neskončno«. ¹⁸ Ta operativni poseg zadobi za Aristotela nepredstavljeni karakter *energeia apeiron* – brezkončnosti, ki na specifičen način obvladuje učinkovitost dejanskega. Kolikor potencialno brezkončno »razkosavanje« dejanskosti šele »ustvari« njen sestoj, kakor je zapisal Heidegger, kot absolutno postavi razkosljivost, *Teilbarkeit*, kar pomeni, da vse, kar je, pritegne svojo bit iz njenega brezkončnega biti-razkosljiv. Teoretično legitimirani produkciji sestoj kot razkosanja s tem odgovarja produkcija dejanskosti kot neskončni progres. Če pobliže pogledamo, ne izvira ta sestoj iz nič, ampak prav iz specifične omejitve na »enakovrstni« ¹⁹ teoretični interes uma. Potemtakem ni vse odprto, *brez-končno* odprto, ampak se odprtost poda iz utesnjevanja védenja na zanesljiv red velikosti. Ta je merodajno določena prek kategorije kvantitete, ki spet, kot bistveno v odnosu do stvari, predpostavlja večost [*Mehrheit*] enakovrstnih delov in zvezo te večosti do enosti. Nastane nekakšen kvantitativni kontinuum, ki je karakteriziran s tem, da določa omejeno število pojmov stavkov, terminov, kalkulov, prostorje biti-mogoč, vseh izoblikovanj področja »na način čisto analitične nujnosti popolnoma in enoznačno določen, tako da mu principielno *nič več ne ostane odprto*.« ²⁰

3

Da v univerzalizaciji metode kot enakovrstni zagotovitvi predmeta [*Gegenstandssicherung*] vse izgine v progres kot tudi »nič več ne ostane odprto«, spet temelji v paradoksnem temeljnem izkustvu, ki smo ga izpostavili na začetku: tisto nenavadno prelivanje atomiziranja in homogeniziranja, razhajanja in sovpadanja. Kako bi se to dalo še natančneje zajeti? Še enkrat Heidegger, ki glede specifičnega karakterja kosov, ki so se v sestoji prek »razkosavanja« ustalili, nadaljuje:

18 Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jedem künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, v: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Werke in sechs Bänden*, Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998 (= *Prol.*), A 167.

19 Ibid., A 176.

20 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980, str. 135.

»Sestojni-kosi so kos za kosom enaki. Njihov kosovni karakter terja to enakooblično. Kot enaki so drug do drugega skrajno zaprti; tako si zvišajo in zagotovijo svojo kosovni karakter. Enakoobličje kosov dovoljuje, da je nek kos brez nadaljnega mogoče zamenjati na mestu drugega kosa in je tako lahko to mesto. Sestojni-kos je zamenljiv z drugimi. Kos je kot kos že postavljen za zamenljivost. Sestojni-kos pove: to kot kos zaprto je zamenljivo zaprto v dostavljanje.«²¹

Kosi, ki ne izhajajo več iz razčlenjene celote, temveč so v svoji materialiteti zaprti, naj bi bili »kos za kosom enaki« in se obenem vzdrževali v »skrajni medsebojni zapori«. Ta dvojna označitev radikalne zaprtosti na eni strani in absolutne enakoobličnosti na drugi, izgubi svoj protislovni karakter sprva pred ontološkim načelom, da mora metodološki progres postaviti na mesto predmetne celote, od katere sem je bilo vse kosovno obenem vedno že (morda pa tudi merodajno) upravičeno kot del in s tem odprto za finitno celoto. Kot smo nakazali, »terja« sestoj sestavnih kosov prav to: njihovo medsebojno indiferenco kot tudi enakouprtost za teoretični um, katerega interes se izgubi le v okviru na odnosni objekt, v katerem ta zmore dobaviti za objektivizacijo primerno snov. To »snov« je moč objektivizirati kot pojav, torej prek modusa njegove kvantitativne zajemljivosti. Pojavi so, kot Kant trdi v *Transcendentalni analitiki*, »kot zori v prostoru ali času prek njiju predstavljeni sintezi, prek česar prostor in čas sploh določamo.«²² Kako natančneje karakterizira to »sintezo«, ki jo določata tudi zorni formi prostor in čas, in v katero mora biti vsa empirično zajemljiva bit formalno tako rekoč pregneten [eingeschleust]? Kant določi formo te sinteze kot »sukcesivno«, natančneje s tem, da vse pojave motri že kot »agregate (množino vnaprej danih delov)«,²³ tako da predstava takih temeljnih gradbenih kamnov omogoča predstavo celote oz. ji njuno celo predhaja. Celota kot »predstava« celega tako pride v formalno odvisnost od predstavljivosti do delov, ki jo osnavljajo; pojavi niso zajeti iz notranje *energeia* njihove enobiti, na kateri bi se potem dalo sekundarno in v pogojenem okviru dalo izvesti kvantificirajoče korake, temveč kot posegu, ki sami stvari, če ne tudi našemu zoru ostaja zunanji. Pri Aristotelu še sekundarno, namreč kot presečišče ali markacija, potencialno 'dejanska' točka se nekako emancipira od premice, in tvori zdaj od vseh kvalitativnih določenosti osvobojeni, homogeni pra-kos, nekakšen modul; z njegovim na-nizajem [*Aneinanderreihung*] lahko proizvedemo določeno veličino. Preobrnjenje celote v agregat oz. dela v kos, je s tem v preobrnjenju sekundarnega obdelovalnega momenta v primarno snovino [*Baustoff*] sklenjeno; in ta terja, da je mogoče module kot primarne gradbene kamne načeloma enakovrstno kot neskončno ponovljivo sestavljati in razstavljati.

21 Heidegger, *Das Ge-Stell*, n. n. m., str. 36 isl.

22 Kant, *KrV*, B 204.

23 Ibid., A 163 | B 204.

S tem Kant seveda zavrne dojemanje, da je tu osvobojeni progresivni karakter nekaj, kar pripada stvari na sebi (*kath' auto*), izrecno naj ne bi bil nikakršen konstitutivni princip možnost stvari same, temveč »pravilo« uma, ki ne dovoljuje, da na področju empirične pogojenosti obvelja kakršen koli pogoj kot absolutna meja, ob kateri bi niz pogojev prispel do po sebi ne-pogojenega konca. Po drugi strani pa prav ta omejitev, da »v empiričnem regresu ne moremo trčiti ob *izkustvo absolutne meje* ...«, ²⁴ že naznačena sekundarna brezkončnost, v kateri vsaka forma principielno zadobi karakter nedejanskosti; morala bi se, tako Kant, »goditi prek nič, ali praznine«, ki pa sta v empiričnem kontinuumu »nemogoča«. ²⁵ Vprašanje, ali moramo kozmos motriti na sebi kot končen ali brezkončen, torej sestopi za empiričnim regresom, ki ne dopušča nobenega od obeh. Kozmos je brezkončen, res si ne bi mogli narediti pojma o njem, obenem pa tudi ni končen, ker *mora* iz tega razloga regresivna sinteza v nizu pojavov napredovati v neskončnost, »namreč, v čisto *vsakem* členu niza, kot pogojenemu, *vsakič k oddaljenemu* [...]«. ²⁶

Transcendentalni pojem neskončnosti potemtakem pove, da je sukcesivna sinteza, s katero morajo biti določeni vsi zori v času in prostoru, najbolj notranje določena s tistim *gibanjem čezse*, se pravi s tem, da vse določeno v svojem jedro tako rekoč krije ontološko prazno mesto (tisti 'na sebi'), ki podreja njegovo 'dejanskost' nekemu nasploh neprestopljivemu onstran njega samega. S tem je izvorno matematični pojem infinitnega progressa, ki kaže neskončno bližanje na še vedno določen cilj (na primer bližanje krivulje premici), filozofsko preformuliran s progresom in indefinitum, pri čemer se progres zdaj brez-ciljno razteza v »nedoločeno daljo«. Empirični progres oziroma regres obstoji, po Kantu, »vedno le v *določanju* veličine, in potemtakem ni *določnega* pojma, [...] ne poteka v neskončnost (tako rekoč dano), ampak v nedoločno daljo, da bi veličini dal izkustvo, *ki se udejanji šele s tem regresom*«. ²⁷ *Sicer ne stvar sama, vseeno pa njen pojem 'počiva' izključno na empiričnem regresu, in Kant izrecno zatrjuje, da je potrditev tega načela ravno toliko, »kakor če bi kak aksiom [...] predmete na sebi določal a priori*«. ²⁸

Kakšno vlogo pri tem igra čas, o katerem smo rekli, da njena aspekta 'vedno' in 'nikdar' merodajno določita neskončnost? Čas, po Kantu, ni nič, kar bi obstaja-

24 Ibid. A 518 | B 546.

25 Ibid. A 517 | B 535.

26 Ibid. A 522 | B 550. Poudarek: C. Nielsen.

27 Ibid. A 523 | B 551, poudarek C.N.; Husserl vidi tu neskončni progres, ki ga zasnavlja neskončni progres → Lastno bistvo naravoslovja, njeno apriorni bitni način, *da je hipoteza in potrjevanje v neskončnost* (Husserl, *Krisis*, n.n.m. str 41.) Njeno omogočanje in obenem nevarnost je pri tem v tem, da jemlje za »resnično bit« to, kar »je metoda«.

28 Kant, *KrV*, A 517 isl. | B 545 isl.

lo po sebi, brez »dejanskega predmeta«²⁹ ni »dejanski«. S tem pa ni rečeno, da ta predmet nekako *svoj* čas prinaša s sabo (kakor prinaša svoj kraj) in s tem udejanji čas, temveč je čas od nas soprinešena forma notranjega čuta, natančneje forma »zrenja nas samih«. Ker pa je to zrenje bistveno brezformno, tekočno, nima nikakršnega predmetnostnega zadržka na svetu, »nadomestimo« ta »manko« s temeljnimi načeli razuma, ki naj bi omogočali tako izkustvo zadržanja. Stava v odnosu do časa je njegova »predstava« na osi premice, ki poteka v neskončnost. Ta ni preprosto dana, ampak aktivno izvršena predstava (v duhu povlečemo to premico, »proizvedemo«³⁰ ta čas z »aprehenzijo«, s strnjevanjem njenega razhajanja), mogoči, da v enodimenzionalni nič vstavimo tok, od *njenih* lastnosti pa lahko izpeljemo vse lastnosti časa. Kot edini prelomni moment analogije, ki se ga Kant skrivnostno pobliže ne loteva, preostane, da so vsi deli prostorsko dimenzionalne premice drug poleg drugega in so v tem vsak čas skupaj, medtem ko to deli časa »ob vsakem času drug za drugim« kar pomeni, da eden zamenja drugega, napredujoč v neskončnost. Če pogledamo pobliže, je časovna sosledica, ki je vseeno zavezana delom, kakor so pred-dani prek prostorske predstave, jih ne razblinja v nič. Da ostajajo temu zavezani in ne izskočijo iz analogije, ki čas naredi sploh predstavljiv in s tem empirično realen, spet počiva na načinu sinteze, ki se sklene, ki je bila določena ko »sukcesivna«, tako da del napotuje na celoto in se celota neskončno ponavlja v delu. Gre za sintezo *homogeniziranega* mnogovrstnega, »sukcesivno adiranje od enega do drugega (enakovrstnega)«,³¹ in s tem brezkončno na-daljevanje istega. Kot tak se čas ne razgubi, ampak je kot sosledje diskretnih sedajev, ki se vedno znova vračajo »sami nespremenljivi in ostajajočni«. ³² Tekoča zdaj postane tako rekoč vsebina pojavov, izstavljenih prek soigre formalno-kvantitativnih zrenj časa in prostora. Kar je, ne glede na vso kompleksnost teme, zame bistveno, je, da tu tisto, kar naj bi zagotovilo, da so nam pojavi sploh na razpolago, prostor in čas, sama zapadeta merodajstvu tega pozunanjenja, kar

29 Ibid., A 33 isl. | B 49 isl.

30 Ibid., B 182.

31 Ibid., B 182. Ta določitev, sposojena iz poglavja o shematizmu, *število* pobliže določi kot »čisto shemo mnogovrstnega enakovrstnega zora nasploh, tako da se čas sam porodi v aprehenziji zora.« Tu si spet lahko zastavimo vprašanje, ali ne bi bilo bolj ustrezni, če ne bi bilo ustreznejše »sukcesivno sintezo« tolmačiti iz časa kot obrnjeno, prvo iz drugega, natančneje iz vprašanja časa, ki je pri Kantu ostalo odprto. Po KrV A 163 | B 203 motri Kant čas kot ekstenzivno veličino: »Pri tem si mislim le sukcesivno napredovanje od enega trenutka do drugega, kjer se prek časovnih delov in njihovega učinka porodi določena časna velikost« -- Karen Gloy opozarja na to, da »prehod od podobnostnega dojemanja časa k matematičnem linearnem času [...] kaže paralele s preходом od podobnoteoretiškega dojemanja časa k niznoteoretiškem, serielnem času, seveda s to razliko, da prvi vodi k kontinuiranem linearnem času, drugi pa k diskretni števeni vrsti. Razpored enega do drugega ni sporen, saj se čas da meriti in dopušča merske enote podrediti številom [...] Vsekakor linearni čas kot quantum coninum ustrezna števeni vrsti pa kot quantum discretum. (Karen Gloy, *Zeit. Eine Morphologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, str. 167 isl.)

32 Kant, *KrV*, A 143 | B 183.

pomeni, da (v Heideggrovi terminologiji) kot sama »razkosana«, izvršujeta nujne predpogoje za zagotavljanje sestoja. Ko se ju razveže od konkretnega sveta in prevede v prazno shemo, sama zadobita karakter neskončnega progressa, sta zgolj pleonektični veličini, to je sta ta, ki vedno silita čezse, hočeta vedno več (*pleonexia*), vendar v tem 'hotenju' dejansko nista nič drugega kor *čisto, revno in neprestano na-daljevanje*, Fort-setzung, *na-stavljanje sebe samih*. Da se pri tem obešata »zgolj na subjekt«, »ne pa na predmete same«,³³ ne spremeni tam, kjer njun predmet po svoje izgine v infitnem, ja indefinitnem približevanju, na dejanskem karakterju te neprekinljivosti prav nič. Sklepoma bi morali celot reči: četudi je čas v svojem notranjem odnosu do duše, pokazan v notranjosti subjekta, ostaja ta temni in vprašljivi odnos, s skokom paraleliziranje prostora in časa nekako zakrit. Subjektivizacija časa, prostora in vanju zapredeni fenomen gibanja kljub temu ne more odpraviti notranjega, neproduktivnega nasprotja med homogenizacijo in primerjalno upravičitvijo. Obtičalo bo, kot pravi Hegel, pri protislovju, ki ga vsebuje *veličina*, tj. kvantum.³⁴ To protislovje, ki se izreka kot 'slaba neskončnost', bomo poskušali še natančneje zajeti.

4

Hegel določi kvantitativno neskončnost kot kontinuiteto *quantuma*, ki naj bi natančneje bila »kontinuiteta istega čezse«.³⁵ Spet trčimo ob že pri Aristotelu imenovano temeljno določitev brezkončnega, po čemer je to, kar ima vselej še nekaj zunaj sebe. To, kar ima zunaj sebe, pa naj bi bilo to, kar obenem konstituira notranjo kontinuiteto brezkončnega, kar tvori specifično protislovje kvantitativne neskončnosti. Izraža se tako, da predstavlja kontinuiteto nečesa, ki se obenem v skrajni brezbriznosti odvrne od sebe, vendar na ta način, da se s tem k samemu sebi vrne kot h kopiji, ponovitvi sebe samega – kakor homogenizirani čas, vsak časovni del priliči drugemu, in se tako del in celota medsebojno pogojujeta v do-
 254
 celejšnji identiteti svoje strukture. Neskončnost, ki iz tega rezultira, po Heglu ni resnična,³⁶ ampak neprava, 'slaba' neskončnost, kolikor se neizrecno drži tistega, kar želi prekositi, in tako proizvaja neprenehno sosledje odbijajočih se končnosti. Zgolj kvalitativno zajeto končno kot to, kar naj bi bilo »v svojem zunaj-sebe obenem ono samo«,³⁷ ne more razrešiti tega protislovja, (in ga tudi 'noče' to kot zunanjo, abstraktno kategorijo). Kvantitativna neskončnost potemtakem pome-

33 Ibid., A 38 f. | B 55 f.

34 Vgl. Hegel, *Logik I*, str. 243

35 »... eine Kontinuität desselben *über sich hinaus*«, ibid., str. 385; poudarek. C. N.

36 Resnično neskončnost, ki prebije in odpravi vso končno podobo, Hegel spet misli s pojmom *življenja* kot izvirnega časa.

37 Hegel, *Logik I*, str. 224.

ni kontinuiteto *quantuma* kot kontinuiteto taistega *čezse*, je korak-naprej, v sebi pa brezkončno stopati-na-mesto.

O kvantiteti Hegel zapiše, da je sprva »odpravljeno nasebstvo«. ³⁸ S tem izrazi, da ta kategorija predmet zadeva in jemlje na način, ki se obnaša indiferentno do njegove notranje biti; njegovo bit loči od njegove kvalitativne določenosti in s tem od meje, ki mu pripada kot določenemu »nekaj«. Kvalitativna meja, ki na primer, polju dopusti biti polje, napravi, da z njo izgine tudi polje; ta kvantitativna meja pa, ravno nasprotno, ne glede kako veliko ali majhno je to polje, se njegove določenosti ne dotakne. Večji-manjši, več-manj ostaja stvari zunanje, kako tudi stvar v njih ne vstopi; vseeno je, ali se kvantitativno določilo veže na klobuk, človeka ali ograjo, v razmerje vstopi le s samim sabo. ³⁹

Z vidika kvantitete tako in tako določeno bivajoče izgubi svojo kvalitativno zoper drugo ločujočo posebnost in se do drugega obnaša identično. Svoje enotnosti ne vodi več neposredno ob sebi; ta se v okviru kvantitativne enosti pojavi le kot enotnost, ki je »*kot enotnost biti zunaj sebe enotnost same sebe*«, tj. kot enotnost, katere bistvo je prav v tem, da je zunaj sebe. S tem prehodom zagotovljena kontinuiteta v kvaliteti je s tem, kot pravi Hegel, z nikakršno mejo prekinjeno »samemu sebi enak odnošaj do sebe«; sicer kot nekakšno senco v sebi ohranja kvalitativni dar mnoštva v sebi, vseeno to mnoštvo ne prekine kontinuitete, temveč jo potrjuje, kolikor se je postavilo v mnoštvo, v kateri je neko »eno« (en »kos«) enako drugemu v svoji nenavadni identiteti tega zunaj sebe, in to tako načelno, da se zdi vsak trenutek zamenljiv z drugim. Ta moment *sebienakosti* tega, kar je zunaj drugega, sebe-na-stavljenje razlikovanega enega ravno tvori kontinuiteto kvantitativnega.

Za kvantitativni kontinuum je torej odločilno, da moment diskrecije, v kvalitativnem sovisju specifično zamejenost bivajočega izraženo, v sebi odpravi in vpne, da ne tvori nobene meje več, da torej samemu sebi zadolženi kontekst ne preki-ne, temveč ga kot enotnost (*enakoformnega*) *mnoštva* »raztegne« v kontinuiteto. Moment diskontinuiranega, ki ga napojeno »eno« po sebi prinaša s sabo, se tako

38 Prim. tudi za naslednje Hegel, *Logik I*, str. 179 isl.

39 Po utečenem mnenju povedo primerjali pojmi, kot so večji-manjši, manj-več nič o 'bistvu' kakega predmeta, temveč zadevajo zgolj zunanje dojemanje taistega, kakor je razčistil Aristotel s postavitvijo kategorije *pros ti*. Nasprotno pa lahko s Platonom vprašamo, ali to nevtraliziranje v kategorijo ne zakrije samolastne filozofske brezstalnosti teh kvantitativnih fenomenov, njihovo pleoneksično strukturo (prim. *Theait.* 155 b), in s tem razmerje 'bistva' in dojemanja taistega v merodajnejšem smislu kot želi omejitev na 'zgolj' metodično. Zdi se, da Otto Apelt v svojem komentarju k *Teaitetu* vsaj sluti njegovo globljo zagonetnost, saj o primerjalnih pojmi govori kot o »zahrbtni zavajanju in oslepitvi filozofirajočega uma«. »Njegovi najvišjim t.i. refleksijski pojmi, so s svojo amfibolijo v zgodovini filozofije naredili veliko škode. (Platon: *Theätet*, v: *Sämtliche Dialoge*, prevedel in komentiral Otto Apelt, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, str. 161)

pojavi v formi »stekajoče se diskrecije«; pričujoč je kot meja, vendar tako, da svoje različnosti do drugega ne izraža, se od njega ne ločuje, ampak izraža svojo enakost z mnogimi *kot* nadaljivost sebe samega.

Kot paradigmatični *quantum* Hegel spet imenuje *število*. Število po eni strani predstavlja v sebi diferencirano veličino – njena brezbržnost do drugih števil celo tvori njeno bistveno določilo –, po drugi strani pa prav tako merodajno napotuje čezse, je samo sebi zunanje, namreč v tem, da je člen potencialno neskončne verige:

»Število je najbolj mrtva, brezpojmovna, brezbržna, nezoperstavljen kontinuiteta. Štejemo 1, 2, in vsakemu prištejemo eno, – popolnoma zunanje, brezbržno napredovanje (in privajanje skupaj), ki je brez nujnosti, kje naj ga prekinemo, brez razmerja. Število tako ni neposredni pojem, – ekstrem misli, pojma v njegovi skrajni zunanosti, na način kvantitativnega, brezbržnega razločka.«⁴⁰

Ker so števila sicer diferencirana, a brez kraja, so, po Heglu, »navzoča z enakim menjavajočim se pojavljanjem«, ⁴¹ kar pomeni, da so nasploh zamenljiva, iz te enakoformno razpuščajoče se navzočnosti ni mogoče nobeno vnazajšnje napotilo na naravni kraj tega, kar predstavljamo s števili. S tem smo izgovorili bistveno temeljno potezo kvantitativne formalizacije. Kraj digitaliziranega bivajočega zdaj leži v vsečastvu in vsesostvu.⁴²

Sovisje čiste, neprekinjene, kar pomeni lastni brezmejnosti prepuščene kvantitete ima tako na sebi nekaj bohotnega, kolikor je svojevrstna rast bohotenja karakterizirana s tem, da se širi in množi prek brezkončne reprodukcije same sebe, pri čemer reproducirano ni nič drugega kot na lastno zamenljivost nastavljena, najpreprostejša struktura, kakor lahko označimo »enico« v horizontu kvantitativnega. Rast in postajanje tega kontinuumu v sebe ne vključuje nikakršne kvantitativne enosti, temveč se vzdržuje v prvem brezdoločilnem označenju, ne cilja na tvorbo sadeža, na obrat v omejeno dejansko, ampak mu gre za to, da neomejeno nadaljuje lastno, prek abstraktno ostajočnega sovpadanja identitete in difference izvr-

40 »Die Zahl ist die toteste, begrifflose, gleichgültige, unentgegengesetzte Continuität. Wir zählen fort 1, 2, und fügen zu jedem Eins eins hinzu, – ganz ein äußerlicher, gleichgültiger Fortgang (und Zusammenfügen), der ohne Notwendigkeit ist, wo er abgebrochen werden soll, und ohne Verhältnis. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, – das Extrem des Gedankens, des Begriffs in seiner höchsten Äußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes«. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. V: *Werke*, zv. 18, izdala Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, str. 237.

41 Hegel, *Logik I*, str. 137.

42 »Der Ort des digitalisierten Seienden liegt nun im Jederzeit und Überall.« Prim. Rafael Capurro: *Beiträge zu einer digitalen Ontologie*. Internetna publikacija, <http://www.capurro.de/digont.htm>

šeno neprekinjenost. Ta kontinuiteta bohotenja s tem ne obstoji ravno v tem, da stvari zunanje jemljemo skupaj kot »kose« in jih nasilno prevajamo v kontinuum enakosti. To sovisje je bržkone utemeljeno v 'bistvu' enosti samih,⁴³ v tem, da *so* v prostoru kvantitativnega njihova biti za sebe *kot* biti izven sebe, njihovo biti za sebe so odpravili v sprovanju skupaj, ki jim omogoča neprenehno samouničujoče sebezproduciranje njihovih enosti. To možnost Hegel imenuje »absolutna«.⁴⁴ V svoji pleoneksični zaposlenosti s sabo ni ne začetka ne konca, ne spočetja ne smrti. V svojem zunaj-sebe odpravljenem biti pri sebi predstavlja bohotenje s strani sebe samega neuničljivi, brezmejni proces.

5

Vrnimo se še enkrat k Heideggru. Modulni karakter »kosa« je bil merodajno določen s tem, da se ga da potencialno neskončno sintetizirati z drugimi kosi, pri čemer naj bi bila njegova sposobnost za zvezo ravno v tem, da lahko vstopi v zunanjo agregacijo s sebi enakimi, ki je glede na svojo kvantitativno izključnost brez meje (pa tudi brez določila in cilja), ker v sebi spet ne napotuje na nič drugega kot na to prvo in poslednjo modulariteto kosa. Ta »enakoobličnost« je obenem »skrajno zaprtje«, torej skrajna neudeleženost, adiaforija, ker stvarjem kot *bistveno* agregaten organiziranim ne pripada nikakršni notranji dejanski karakter, ki bi se lahko določujoče izrazil v oziru na agregat in njegove dele. V svoji medsebojni indifferenci kot tudi do celote, kot tudi v izgubi 'svojega' kraja in 'svojega' časa zavoljo svoje zmožnosti formalizacije v kontinuum, ki se sam sintetizira prek sukcesije, ravno potrjujejo, da je »nemudoma mogoče zamenjati« vsakega z vsakim. Kos je kot kos »zamenljiv«, kot pravi Heidegger, je »zaprt v dostavljanje«. »Zaprte kosa do kosa ustreza zapiranju vsakega zaprtega v pogon dostavljanja«.⁴⁵

257

Brezkončna zamenljivost kosa in njegovo vpetje v »krogotok dostavljivosti« ga kažeta kot *v* njegovi neudeleženosti strukturno *napotujočnega čezse*. Ni zavoljo sebe samega, temveč zavoljo nečesa drugega, pa četudi se to drugo izkaže kot gola kopija sebe samega. Kako je to biti čezse, imeti še *vedno* nekaj zunaj sebe, povezati s tem, da to, v čemer kos kaže čezse, spet ni nič drugega kot njegova zame-

43 Ibid., str. 181. S tem ko so atomi ravno kot konstruktirajoči za kontinuiteta spravljani do pojma, se Hegel omeji od atomističnega dojemanja, po katerem kontinuiteto sicer predstavi kot bistvu atoma zunanjo, iz njega pa se vseeno za izpeljati konstruirani svet. Po Heglu čista kvantiteta negira vse določene forme, vseeno pa njeno notranje sovisje vseeno ni zunanje. S tem sugerira, da je kvantitativni neskončni progres v svoji abstraktni enostranosti sicer 'nedejanski', vseeno pa so faktično na potezi, veličina je torej smoter prebivanja, ob katerem je »z videzom nezajetosti zajeti in s čimer ga lahko uničimo«. (Ibid., str. 384).

44 Ibid., str. 194.

45 Heidegger, *Das Ge-Stell*, n.n.m., str. 36 isl.

njava z drugim kosom, ki mu je po formi docela enak? Je to povezano z »razkosavanjem« kot temeljno potezo proizvodljivosti vsega tistega, kar je, *zagotovitve* njegove dostavljivosti, in če, kako? Kakšna sestojnost [*Bestandsein*] pa je sploh *nadomestljivost*?

»Razkosavanje« je Heidegger razglasil za to, kar šele »ustvari« sestoj sestavnih delov; neprestano ga postavlja iz sebe in se obenem zagotavlja, da v njem osnavlja določilo razkosljivosti, in se tako loti za antiko sploh nemogočega, da dejanskost razkroji v njeno progresivno neskončnost. Tu stvari nosijo prav tako sintetične kot razkosljive agregate izmenljivega temeljno strukturo tega zunaj-sebe, neskončne možnosti določljivosti. Če tu po eni strani najdemo poteze neskončnega progressa po plati kvantitativnega, kakor je Aristotel imenoval brezkončno, ki ga glede njegove kvantitete nikoli ne morem zajeti tako, da bi imelo zunaj sebe še kaj nadaljnjega, torej se ta kvantitativna neskončnost obenem dotika tudi *kvalitativnega* karakterja tega, kar »ustvari« v sebi in zatem spet použije. Modul kot njena notranja enota zahteva kot kvantitativno neskončno kvalitativno brezdoločilnost, rečeno drugače, kvantitativno postane kvaliteta.

258

K svojevrstni totaliteti kvantitativne neskončnosti spada, da v sebi, kot neskončnemu progressu, pogoltne vse forme kvalitativne določenosti. Izginjavanje kvalitativnega je že v indiferenci in zunanosti kvanutuma zastavljeno proti svojemu predmetu – štetje se ne usmerja na stvari kot take, temveč na stvari glede njihove števnosti, množica se ne usmerja obliče celote, ampak na njeno neskončno deljivost. Medtem ko je šlo tradicionalno proizvodjanje po poti od *dynamis* k *energeia*, od možnosti pripravljene v snovi do nastopljene dejanskosti, se iz proizvedenega karakterja »razkosavanja«, kot tega, ki šele »ustvari« sestoj sestavnih delov, bivaajoče prikaže kot 'dejansko' šele takrat, ko na sebi pokaže odprte prelome *čiste možnosti* v smislu brezpogojne razkosljivosti (in to obenem pomeni konstruktibilnosti). Brezlastnostna materija kot potencialna možnost nasploh je zdaj to dejansko, medtem kot se možnost, ki je prispela do dejanskosti prek svoje zveze s formo, prikaže bot manj 'bivaajočna'. Z drugimi besedami: vse kar je, danes ni pro-izvedeno z ozirom na svojo določenost, ampak v oziru na svojo kvalitativno nedololočnost. »Ustvarjanje« ni zamejevanje, gre prej za gibanje, ki že vnaprej transcendira vse posebnosti, in sicer v pogledu svoje *neskončne zamenljivosti*. Stvari zamenjuje

»prek z izmišljenih tvorb izračunanih predmetov. Ti so proizvedeni za izrabo. Hitreje ko jih izrabimo, toliko bolj nujno bo, da jih še hitreje in lažje zamenjamo. To ostaja-

joče prezenze predmetnostnih stvari ni njeno počivanje v sebi v njim lastnem svetu. Obstojno proizvedenih stvari kot golih predmetov izrabe je zamenjava.⁴⁶

Le to, kar je bilo nekoč mogoče razkosati v njegovo enakooblično odpravljajočo se navzočnost (s Heglom: do te strani na njem, ki kot kvantitativno »eno« po meri bistva sili v »sebi-enakost biti zunaj sebe«), zdaj razpolaga z zahtevano dejanskostjo, ki mu omogoča, da ga sprejmemo v krogotok neomejene izrabljivosti. Empirični regres, ki naj bi stvari »na sebi« ohranil pred posegom k brezpogojnosti usmerjenega utemeljenega spekulativnega uma, se izkaže po svoji notranji, njemu samemu skriti brezmejnosti kot tehnološko organizirana regresija vsega tistega, kar je, na najpreprostejšo, le še materialno zajemljivo stopnjo sebe samega. To se očitno kaže v industriji, za porabo proizvedenih produktov, se očitneje tudi v odnosu do potrošnika samega, človeka (katera meja naj bi tu zaustavljala?), v globalno izvajanih projektih, kot je na primer projekt človekovega genoma ali raziskovanja izvornih celic. Cilj je vsakokrat molekularno-biološko a-tomiziranje vseh določnih form, na njihovega prvega nosilca (gen, celica kot makromolekularni kompleks), ki sta nato prosto na razpolago biotehniški reprodukciji in njenemu manipulativnemu postopku neokombinatorike (»rekombinantna DNA tehnologija«). V tej »igri«, izpostavljenosti živega njegovi neskončni reprodukciji, se zdi, da dejansko »vse lahko stopi na mesto drugega«, kakor je zapisal Heidegger, celo življenje na mesto smrti. Še enkrat Baudrillard:

»Življenjski procesi, ki so z dokončno osamosvojitvijo mnogih funkcij ali z redukcijo na najmanjše enote prirojeni na svoje brezdiferenčne forme, postanejo neuničljivi, s potekom teh procesov uničujemo poleg življenja tudi smrt.«⁴⁷

Kvantiteta kot kvaliteta – ta prevoj Heidegger imenuje »to neznansko«, *das Riesenhafte*⁴⁸ – podobno, kot je tudi Hegel že govoril o »brezmerinem«, *das Maßlose*⁴⁹ ki je karakterizirano s tem, da se v njem *quantum* zaniha do kvalitativne določenosti, in vse, kar je, postavlja v zgolj kvantitativno ostajajoča razmerja. V nasprotju s Heglom povezuje Heidegger trditev, da ta prevoj v kvalitativni kontinuum »neznanskega« ne predstavlja nobenega preobrnjenja/prevoja kategorij, torej preobrnjenja/prevoja mišljenjskih form kot nečesa, kar zadeva 'le' naš način dostopa do

259

46 »...durch die erdachten Gebilde der errechneten Gegenstände. Diese sind für die Vernutzung hergestellt. Je rascher sie vernutzt werden, um so nötiger wird, sie immer noch rascher und noch leichter zu ersetzen. Das Bleibende der Präsenz der gegenständlichen Dinge ist nicht das Insichberuhen dieser in der ihnen eigenen Welt. Das Beständige der hergestellten Dinge als bloßer Gegenstände der Vernutzung ist der Ersatz« Martin Heidegger: »Wozu Dichter?«, v: *Holzwege*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1980, str. 265–316, str. 304. Prim. Čemu pesniki, Nova revija 230–231 (2001). Prevedel Valentin Kalan.

47 Baudrillard, *Die Illusion des Endes*, n. n. m., str. 153.

48 Ibid. str. 135 isl.

49 Hegel, *Logik I*, str. 384 isl.

bivajočega,⁵⁰ temveč zadeva *sedanjost neskončnega progressa* kot pričujočnost »postavlja«. Njegova ontološka določitev je univerzalna dostavljivost, kar pomeni v sebi »kvantitativna atrakcija« ki naredi uporabno »vnaprejšnje-načrtujoč-urejajoče *zajemanje* vsega, *preden je zajeto v posebnem in posamičnem*«, in to »na danem ne najde nobene meje in meje tudi noče najti, ampak je to brezmejno odločilno, vendar ne tekoče in golo in -tako-naprej, ampak to, kar ni vezano na nikakršno mejo *danega*, na *nobeno* dano in to, kar je lahko dano *kot meja*.«⁵¹ Brezmejno kot od danega nasploh nezavezano vse trga vase, kakor je paradigmačno jasno ob *štetju*: »Vse je le, kolikor šteje. Vsakokrat prešteto pri tem utrjuje proces štetja. To [...] je samo nadaljevano samopouživanje.«⁵² Štetje porablja štetje ne v kako drugo in ugotavljajočo se veličino (v katero bi jo odpravili ali ustavili), ampak jo použiva v *použivanje samo*. Namesto použivanje lahko rečemo tudi poraba ali negacija: štetje negira vso bit, pa ne v neko drugo in višjo bit (in s tem v smeri kakšnega cilja), temveč ga negira v brezcilnost samopoužitja ali negacije nasploh. Ampak, kdo ali kaj, tako bi radi vprašali na koncu, je pravzaprav *subjekt* tega štetja? Kdo ali kaj zmore v tem neskončnem progressu samopouživanja izvršiti skok k *spočenjanju pričujočnosti kakega »zdaj«*?

*

Vrnimo se na začetek naših razmišljanj. Izšla so od svojevrstne dvojnostne tendence sedanjosti, da se razdrsi v brezdržno in da obenem preide v utesnjujočo enoformnost. Kot neskončni progres je mogoče to dvojnostno tendenco sprva opisati kot svojevrstno osamosvojitev kategorije kvantitativnega, ki se razreši iz modus gole možnosti, in preide v dejanskost, oz. se prikaže kot dejanskost, kakor na primer v kontekstu totalnega poznanstvenja bivajoče dejansko velja le tam, kjer se ga da kvantitativno zajeti, medtem ko se vse ne kvantibilno razblinja v nekakšni odzadnji goli možnosti. Pri Aristotelu se implicitni progres kvantuma naravno še odpira na določenost, na notranjo rast bivajočega, ob katerem se izreka, v soigri z drugimi kategorijami, pa tudi pri Kantu ostaja empirični regres na področju pojavov, če ne drugače, pa konceptualno, prek upora še vedno vezan na

50 Pravzaprav je ta opomba naznačena že pri Heglu, ko z ozirom na kvantitativni proces zapiše: »Dejansko pa ta *moderna* vzvišenost ne dela *predmeta* velikega, ta bržkone pobegne, temveč le *subjekt*, ki tako velike kvantitete golta vase.« In ker ta subjekt ni le *posedovalec* kategorij, s katerimi lahko prosto razpolaga, ampak je po drugi strani v njihovi lasti, »doživi« ta misel nazadnje to povzdignjenje. *To, kar misli* »potolče«, naj ne bi bilo nič drugega ko »*dolgočasje* ponavljanja, ki omogoči, da meja izgine, in se spet pojavi, nato pa spet izgine [...] omogoči, da perenitno nastaja in mineva v onostranstvu tostranstva, v tostranstvu onostranstvo in daje le občutek *nemoči* tega neskončnega ali najstva, ki hoče zagospodariti nad končnim in tega ne zmore.« (*Logik I*, 226 isl.)

51 Heidegger, Beiträge zur Philosophie, *n. n. m.*, str. 136.

52 Martin Heidegger: Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«, v: *Wegmarken* (GA 9), Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1976, str. 318f.

kvalitativno realno, četudi se že razodane *prehod* ned obema kontinuumoma kot centralni problem. Hegel ostaja aristotelik toliko, kolikor tudi zanj kvantitativna abstrakcija nima nikakršnega umskega karakterja dejanskosti; četudi je delujoča, jo nazadnje odpravi pojem nastanjujoča živost, kar pomeni, da se preobrne v dimenzijo kvalitativnega in priključ s tem v neskončno prihodnost odrinjeno protislovje nazaj v pomirjenje 'tukaj in zdaj'. Če Heidegger nasprotno zatrjuje, da pri kvantiteti, ki nastopa kot kvaliteta, ne gre za dialektično posredovanje predstavniških form, »temveč za bitno zgodovino samo«, ⁵³ potem je s tem povedano, da je nenazadnje *bit sama*, ne pa kak kategorialni moment predstave ta, daje v razumevanje kot »volja do volje«, »sebe-premagovanje moči«, »poteg-naprej«, kot temeljni način »zamenljivosti«, kot »igra, v kateri vse lahko nadomesti vse«. Seveda se je treba še vprašati, kaj lahko to pomeni, do katerih konsekvenc pride iz tega uvida za razmerje dejanskosti in možnosti, in ne nazadnje, katero stališče kritike pred oz. v takem brezno je sploh še mogoče. Pa ne bi moglo biti tako, da prav *priznanje te principilne nemoči* vsega metodičnega, in to ravno tam, kjer se razglša za osnovo dejanskega, svojemu inherentnemu praznemu teku pokaže mejo? Zdi se, da Heidegger opominja prav na to:

»Zakaj neznansko ne pozna *obilja*? Ker izvira iz zatajevanja manka in *to* zatajevanje postavlja v videz nezamejenja oznanjanja posesti. Ker neznansko ne pozna pre-teka, neizčrpnega neizčrpanega, zato mo preprostost ostaja nedostopna. Bistvena preprostost izide iz polnine in njenega obvladovanja«. ⁵⁴

Prevedel Aleš Košar

⁵³ Heidegger, Beiträge zur Philosophie, n. n. m., str. 135 isl.

⁵⁴ »Warum das Riesenhafte nicht den *Überfluß* kennt? Weil es aus der Verheimlichung eines Mangels entspringt und *diese* Verheimlichung in den Schein einer ungehemmten Veröffentlichung eines Besitzes stellt. Weil das Riesenhafte nie den Über-fluß, das un-erschöpfliche Unerschöpfte kennt, deshalb muß ihm auch das Einfache versagt bleiben. Denn die wesentliche Einfachheit entspringt aus der Fülle und ihrer Beherrschung« Ibid., str. 137.

MULTIKULTURALIZEM IN INTERKULTURNOST.

Neko fenomenološko razlikovanje.

Razlikovanje med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo sem v nekaterih predhodnih razpravljanih poskusil uveljaviti s predpostavko, da je fenomenološko izkazljivo in hermenevitično posredljivo.¹ Izpeljava tega razlikovanja ne pade le v ožjo sfero filozofije, marveč prav kot *neko filozofsko razlikovanje* zadeva *atmosfera pogovora o smislu evropskosti* oziroma, rečeno s Husserlom, *pogovor o evropskem življenjskem svetu kot smiselno atmosfero*. Da »Evropa« nastopa v filozofiji kot njena imanentna tema, ni potrebno posebej dokazovati, zadostuje že omemba Husserla in fenomenološke tradicije, lahko pa se namenimo še nazaj k tistemu zadevnemu stanju, ki ga je Nietzsche razkril kot »evropski nihilizem«² in ki ga je kasneje Heidegger prepoznal kot epohalno določilo »konca metafizike«. Po drugi strani je očitno, da se je v Evropi zgodovinsko potrdilo srečevanje kultur in srečevanje v kulturi ter da so se oblikovale interkulturalne identitete, s tem ko je kultura nastopala kot formativ individualnih in skupnostnih identitet, ki učinkujejo še danes, kljub temu, da so bile nekatere od njih podvržene poskusom nazorskega izničevanja in fizičnega uničevanja. Prav tako se v zadnjih desetletjih intenzivno sreču-

¹ Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermeneviko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 77—146.

² Mario Kopic upravičeno opozarja na neko začudujočo pozabljenost, ko gre za »filozofske izvore Evrope« (*S Nietzschejem o Evropi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001, posebej str. 103 in naprej). Morda da pozaba sama kot *za-bit* skriva poreklo Zahoda in tako kaže neko izvorno dogajanje.

jemo s kompleksno družbeno pojavnostjo multikulturalizma, ki vzpostavlja nove oblike identitet in identifikacij, hkrati ko se v njej razblinjajo tradicijske oblike sobivanja (dober primer v naši neposredni sosesčini je Trst, mesto z evropsko interkulturno tradicijo v dobrem in slabem pomenu, ki pa je v zadnjem desetletju z ekonomskimi priseljenci – »prišleki« – z Vzhoda temeljito spremenil svojo populacijsko strukturo).

Tako se danes srečujemo s precejšnjimi težavami, ko skušamo opredeliti interkulturni smisel Evrope, še posebej na podlagi razločitve od multikulturalnosti kot globalizacijskega pojava. Težave načeloma niso rešljive na ravni socioloških, kulturoloških, politoloških ali ekonomističnih analiz, marveč terjajo filozofski premislek, celo samorazmislek, in sicer v tisti meri, v kateri je filozofija sama zgodovinsko sodoločila oblikovanje interkulturenega smisla Evrope. Vendar tudi tega filozofskega izhodišča ni mogoče uveljavljati brez upoštevanja zadržkov, ki prihajajo s strani t. i. interkulturene filozofije.

Opraviti imamo namreč z načelnim ugovorom, ali in koliko smo z vidika interkulturalističnega razumevanja filozofije upravičeni enoznačno povezovati izvor in zgodovino filozofije z izvornostjo in zgodovinskostjo Evrope. Ali ne moramo, če nočemo podleči nekritičnemu evrocentризmu, priznati enako relevantno zunajevropskim izvorom in zgodovinam filozofije? Giovanni Reale v svojem uvodu k zgodovini antične filozofije, recimo, odločno odklanja to možnost.³ Eden vodilnih predstavnikov interkulturene filozofije v Evropi Ram Adhar Mall pa dobesedno svari pred takim ekskluzivističnim stališčem, ki izvor filozofije enoznačno pripisuje zgolj Evropi.⁴

V pogledu filozofske obravnave interkulturenega smisla Evrope smo tako v dvojni zagati, ki pa je morda pogojena s tem, da se obema, sicer nasprotno nastrojenima stališčema izmakne samo filozofsko vprašanje interkulturenega smisla Evrope danes. V njegovi *nedorečenosti* ali celo *zamolčevanju* izostane tudi možnost razlikovanja med interkulturenostjo in multikulturalizmom.

Kolikor brez zadržka zagovarjamo istoizvornost filozofije in Evrope, namreč ne vidimo ne prave potrebe ne odločilne nujnosti, da bi odprli filozofsko vprašanje interkulturenega smisla evropskosti danes, saj sprejemamo za samoumevno, da je

3 Giovanni Reale, *Zgodovina antične filozofije*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 11–17.

4 Prim. Ram Adhar Mall, »Zur nicht-europäischen Entdeckung Europas«, v: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugott Bautz, Nordhausen 2003, str. 167–172. Prim. tudi razmišljanja Chan-Fai Cheunga v spisu »One World or Many Worlds? On Intercultural Understanding«, v: *Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheung, Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1998, str. 150–171.

ta *že na voljo*. Prav ta volja, po kateri nam je interkulturni smisel evropskosti že samoumevno na razpolago, saj smo njegovi »subjekti«, pa nezadržno prehaja v voljo do moči, katere ekspozitura je tudi globalistični multikulturalizem. S teh postavk se zdi neko razlikovanje med multikulturnostjo in interkulturnostjo preseženo, ne da bi se poskusilo videti njegovo *presežnost*, ki, kot bomo skušali pokazati, zadeva samo razsežje sveta in tozadevno prizadeva našo zainteresiranost za svet.

Kolikor pa poskušamo poleg evropskega zagovarjati še druge izvore filozofije, nastopi vprašanje, na kateri *filozofski in kulturni podlagi je ta zagovor možen*, ali pa ne potrebuje take podlage in se zadovoljuje z golimi komparacijami? Drugače povedano: tudi interkulturna filozofija je primorana razmisliti, v čem je sploh *izvor filozofije*, ki ima lahko interkulturni učinek, kar pomeni, da je treba upoštevati tudi njeno *stalno izviranje* in ne zgolj historično potrjeni izvor. To, da niti izvor niti izvori filozofije niso vnaprej dani, marveč so nam najprej *zadani* kot naloga filozofskega samopremisleka, pa je v prejšnjem stoletju najbolj pokazala ravno fenomenološko-hermenevtična filozofija.⁵

Prav ob upoštevanju prispevka fenomenološke hermenevtike v prejšnjem stoletju se je potrebno vprašati: *ali ta izvor še vedno ostaja odprt za izviranje?* Ali pa se nasprotno srečujemo z neko zgodovinsko zaporo, ki je postala vidna, čeprav ne tudi razvidna, prav na prehodu iz 20. v 21. stoletje oziroma v tretje tisočletje, in sicer ne le, ko govorimo o razvpitem »trku civilizacij«, marveč tudi, ko gre za široko zagovarjano družbo znanja. Ta zase domneva, da ne potrebuje nikakršnih filozofskih izvorov, ki bi jo utemeljevali v vednostnem ali vrednostnem pogledu. Še več: svojo brezizvornost jemlje kot odločilno prednost, da lahko odpravi svojo *zgodovinsko pogojenost* in se uveljavlja kot brezpogojna moč »znanja«. V tej brezpogojnosti ni več nobenih pogojev možnosti za kako »Evropo« kot »identiteto« in »kulturo«, razen v smislu *krize*, seveda, kolikor ni tudi ta prerasla v popolno *hipokrizijo*.

V filozofski diskusiji o interkulturnosti se ne soočamo le s problemom izvora filozofije in izvornosti Evrope, marveč tudi s problemom *konca filozofije* in *zatona Evrope* oziroma problematičnostjo tistega, kar v povedni večsmiselnosti imenujemo »sesutje Zahoda«. Morda bi tvegali domnevo, da je ravno »filozofska kriza Zahoda«, ki je znana več kot stoletje in vendar še vedno ter vedno manj spoznana, sprožila premik dojemanja *kulture v smeri interkulturnosti*, in to v še nedognani *meri razločitve z multikulturalizmom*. Kraj interkulturenega razmisleka torej

⁵ Glede tu obravnavane problematike prim. posebej razpravljanja Hans-Georga Gadamerja v *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990.

ne more biti poljuben in mora vključevati skrajno izkustvo tiste kulture, ki se je sama postavila kot center in se pojmuje kot *evropska*, še izraziteje vrednostno določeno pa kot *zahodna*. Seveda lahko rečemo, da se sleherna kultura, kolikor se vrti okrog svojega centra, slej ko prej sooči tudi s krizo svoje »centralne vloge«, vendar gre v primeru Evrope za življenjski svet, ki v središče metodično postavlja *izgotovitev človeškosti človeka v gotovosti resnice*. Evrocentrizem ne bi bil možen brez antropocentrizma, ta pa ne brez zasnutka novoveške subjektivitete, ki ima *univerzalistični značaj*. To omogoča razvoj posameznih kultur, jezikov, nacij, ki se kot take lahko zgodovinsko potrjujejo, kolikor same sebe predstavljajo in sopolstavljajo na tej univerzalistični ravni. Organizacija Združenih narodov, kakor tudi današnje oblikovanje Evropske zveze, predstavlja zaključek tega procesa, ki pa kaže tudi svojo krizno plat, kolikor se *red sveta* na globalistični ravni, na katero je zdaj prenesen novoveški univerzalizem, vzpostavlja z vidika njegovega *subjektivističnega podrejanja*. V tem smislu je govor o globalni hegemoniji Zahoda. Toda ta hegemonija se danes širi prav tako z Vzhoda, pa tudi Severa in Juga, postala je *multiverzalna* s tem, da se razširja v vse smeri, kolikor se *subjektivistično podrejanje sveta* tako rekoč brez ostanka sprejema *kot sam red sveta*.

266

Tozadevno je kritika evropocentrizma in njegovega univerzalizma znotraj interkulturene filozofije nezadostna, če se ne sooči s fundamentalnim vprašanjem *sve-tovnosti sveta*, ki je, kot vemo, odlikovana fenomenološka tema. Prav v okviru razdelave te teme se je tudi pokazalo, kako za preseganje izhodišča subjektivitete, ko gre za problem konstitucije svetovnosti sveta in sosledno tudi interkulturenega srečevanja in sporazumevanja v svetu, ne zadostuje že to, da se enostavno odpovemo subjektiviteti ali pa da jo celo s kakim filozofskim »dekretom« preprosto prepovemo, marveč je potrebna razgrnitev njenega bitnega zasnutka, ki soodstre njeno predhodno zasnovanost v *odrgnjenosti sveta kot novem filozofskem aprioriju* (pri tem seveda mislimo na Heideggrovo vpeljavo analitike *Da-sein v Biti in času*). V tem pa se nedvomno skriva nadaljnja težava fenomenološke konstitucije interkulturenega smisla, namreč da se mora vzpostavljati na podlagi tistega zgodovinskega učinkovanja, ki je hkrati samo tema njene kritike, namreč postave subjektivitete in nanjo vezane problematike univerzalnosti resnice in znanstvenega objektivizma.

Izhodišče subjektivitete se tudi v aktualni interkulturni diskusiji izkazuje za nezadostno, vendar pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je večina institucij družbe, ki so interkulturno relevantne – od človekovih pravic, znanosti, religije, umetnosti do vsezaobsegajočih načel prostega trga –, vzpostavljenih na principu

subjektivitete. Tudi multikulturalnost je slej ko prej nasledek subjektivitete, in to do te mere, da se v njej zabrisuje intersubjektivni element in ga nadomešča množstvo, množica, multituda, kar sproža večino multikulturnih konfliktov danes. Očitno je, da intersubjektivitetno izhodišče tudi ne more ponujati konstitutivne osnove za interkulturni smisel, kolikor ga ne skrčimo na možnost »intersubjektivne komunikacije«. Slednja je, čeprav nastopa z univerzalistično pretenzijo, z vidika neke »množične komunikacije«, samo še model racionalnega oziroma racionaliziranega diskurza. Skorajda odveč je pripomniti, kako si ta komunikacija predstavlja, da »razmnožuje« svet, ne da bi kakorkoli zastavila sebe v svetu, ki ga predpostavlja za svoje razmnoževanje.

Razlika med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo slej ko prej vstopa v fenomenološko hermenevtiko na način *prehoda od subjektivitete k svetovnosti sveta*, pri čemer *izkušnja tega prehoda* razpira *inter*-razsežje kulture, ki samo tvori *razliko prehajanja*.⁶ V možnosti razprostiranja tega *inter*-razsežja se kratko malo osredinjajo vsi problemi filozofske diskusije o interkulturalnosti, če naj ta izkazuje neko razliko z multikulturalizmom. Kolikor gre za *fenomenološko* razlikovanje, to slej ko prej pomeni, da je potrebno izkazati *evidenco* *inter*-razsežja interkulturalnosti, ki fundira razlikovanje. Samo zadevno stanje pa je tako, da je ravno ta evidentnost *inter*-razsežja najmanj ali sploh ni očitna v pojavnosti današnjega multikulturalizma in interkulturalnosti. Multikulturalizem je sam po sebi sicer očiten kot eden od spremljevalnih pojavov globalizma in v sebi tudi povzema vsa globalistična nasprotja in spopadanja, skupaj s poskusi njihovega preseganja. Prav tako interkulturalnost že nekaj časa ne tvori le osrednjega toposa humanističnih in družboslovnih diskusij, marveč je postala tudi ena od »komunikativnih kompetenc« v razvijajoči se družbi znanja. Vendar niti multikulturalizem niti interkulturalnost kot taka pojava današnjosti ne moreta biti *neprečiščeno* prevzeta v fenomenološko motrenje⁷, ki bi privedlo do izpeljave njune razlike. Kritični postopek, na podlagi katerega naj se zagotovi tematsko *izčiščenje* obravnavanih fenomenov, je v fenomenologiji znan pod imenom *redukcije*.

Fenomenološka redukcija ima to evidentnostno posebnost, da tega, kar podvrže redukciji z namenom, da ga *spravi na čisto*, ne zvaža na nekaj drugega od njega

6 Prim. Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2003, str. 101–122.

7 Čemu naj se filozofija sploh dotika takih tem kot so kultura, interkulturalnost, znanost, tehnika, zgodovina, umetnost, pesništvo ... ? Zato, ker se jo to *že nekako tiče*. Vprašanje, ki terja razvitje, pa je, seveda: *kako*? V tem je pravzaprav ključni *nauk fenomenologije*, ki ne postavlja nikakršnih omejitev glede tega, kaj vse se lahko zadevno ponuja v razmislek, marveč *si postavlja mejo, kako naj tisto zadevajoče izrecno postane zadeva mišljenja*. Fenomenološki opis se, kolikor naj izsledi načine dotikanja tega, kar se nas vsakokrat tiče, ne ozira na kake »predpisane teme«, marveč je pozoren do vpisovanja sledi same.

samega, marveč prav na to, kar ono samo *je*. Hkrati s tem, da se nekaj tako spravi na čisto, si tudi mi sami pridemo na čisto. Fenomenološka redukcija speljuje bivajoče *na njegovo bit* in ima zato *konstitucijsko* veljavnost *prehoda skozi razliko istosti*. Konstitucijska veljavnost fenomenološkega speljevanja bivajočega na njegovo bit kot hkratno »spravljanje in prihajanje na čisto« pokaže svojo resnično luč, če upoštevamo njeno spremljajočo »metodo« *« prehoda skozi razliko istosti*, tj. metodično epoche, ki me očisti vse moje zainteresiranosti do tega ali onega bivajočega, v hkratnem *razprtju svetnega inter-esse kot takega*, tako da mi razčisti svetovnost sveta kot odlikovano tematsko polje – čistino – fenomenologije. Fenomenološke epoche se ne moremo posluževati zgolj kot pripravnega metodičnega sredstva, marveč pomeni epohalni prehod sredine, ki nas odpre za tisto vmes – svetni inter-esse kot tak. Tako tudi fenomenološka redukcija ni zgolj kak pripraven postopek za doseganje izvirnega, marveč izvirno se-stopanje, ki ima konstitutivno relevantno.

V zvezi s tem je treba tudi pripomniti, da fenomenološka *konstitucija* v »teoriji in praksi« ni isto kot konstrukcija. Konstruktivistično in dekonstruktivistično razumevanje fenomenološke konstitucije, ki ga lahko pojmuje kot nasledek in posledico subjektivitetnega voluntarizma, sugerira, da je tisto fenomenološko tematizirano šele in zgolj *iznajdeno*, ne pa že predhodno *najdeno*. Ravno »sveta« kot odlikovanega polja fenomenološkega mišljenja ni mogoče kar iznajti in konstruirati, ker je zame *že tu*, čeprav na tak način, da moram konstitutivno sodelovati v njem, se pravi, ga izpolnjevati na način *najdljivega inter-esse*. Prav to tako »znajdenost nekje« med drugim izpoveduje slovenska beseda »sredina«. Edino iz te znajdenosti, ki se odpira kot sredina moje zainteresiranosti, lahko rečemo, da je svet zame *tu*, da mi *vedno že nekako spregovarja in nekaj pomeni*. To fenomenološko napeljuje k evidenci, celo praeevidenci, da je *govorica* tisto *vmesje*, ki nam primarno konstitutivno posreduje sredino sveta v neki gotovosti, ki ni nikoli zgolj ugotovljena ali izgotovljena, marveč vselej bistveno *prigodena*. Kot taka je zgodovinsko ne izvirnejša, marveč izvirnejša od tega, kar običajno pojmuje mo s »človeško zgodovino«, namreč kolikor zadeva samo izviranje, pritekanje in najdevanje smisla. V resnici to ni več subjektivitetna gotovost zgodovinskega, marveč njegovo *dogodevno u-resničevanje*. K temu se bomo še povrnili, potem ko bomo še nekoliko podrobneje izrisali vso problematičnost zadobitve fenomenološke evidence razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturnostjo.

Zaenkrat lahko naznačimo, da fenomenološka evidenca spregovarjanja sveta, to da *svet sam v svoji sredini (inter-razsežju) govori različno*, lahko ponudi evidентno zagotovilo za izpeljavo razlikovanja med interkulturnostjo in multikulturalizmom, ki pa je v pogledu svoje resnice v še nerazločnem smislu zgodovinsko zaznamovano. To pa takoj sproži nadaljnji pomislek glede *epohalnosti* tega zago-

tavljanja, ki ni povezana s kako zgodovinsko držo znotraj sveta, marveč z *zadržanostjo* (*epohalnostjo*) *zgodovine same*, torej ne zadeva takih ali drugačnih zgodovinskih resnic in odločitev, pač pa *resnico in razločenost zgodovinskosti same*. To pa pomeni, da fenomenološke redukcije, če naj pokaže svojo konstitutivno veljavo, ne moremo opirati na karkoli predhodno danega, marveč se mora odpreti prav iz epohalne predhodnosti spregovarjanja sveta. Zagotovilo evidence ne izhaja iz take ali drugačne gotovosti in izgotovljenosti sveta, marveč se posreduje iz njegove sredine.

Kolikor naj bi nam evidenco razlikovanja med multikulturalnostjo in interkulturalnostjo zagotovil šele ustrezni postopek fenomenološke redukcije, s tem da resničnostni karakter te zagotovitve ne more ostati irelevanten, se moramo vprašati za kakšno redukcijsko zagotovilo naj bi v tem primeru šlo. Redukcija zadeva, kakor smo predhodno označili, prehajanje razlike med kulturo in razsežjem tistega, kar naznanjata predponi *inter-* ter *multi-*kulturalnosti. Gre za razlikovanje, ki naj bi imelo konstitutivno veljavnost v tem, da sploh dopušča relevantnost konstitutivnega podajanja svetovnosti in se ne prepušča irelevantnosti svetne danosti kot gotove in izgotovljene. Prvotna redukcija je torej v tem, da se interkulturalnosti *ne nivelizira* na multikulturalnost, pri čemer se slednja izkazuje kot bistveno »nivelizirajoča« in tj. samo *razlikovanje* izničujejoča, torej ne zastopa njegove resnice, marveč odstopa od nje in ostaja irelevantna do njenega razčiščevanja. To nas sprva spominja na ključno fenomenološko zahtevo, da ontološko-konstitutivne ravni ne smemo zamenjevati z ontično-konstituirano. Vendar se v primeru razlikovanja med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo srečujemo z drugačnim zahtevkom, ki ima poudarjeno *vrednostni značaj*, prav kolikor zadeva konstitutivno raven kulture, oziroma natančneje *ravnino konstitutivnega soočanja filozofije in kulture*, ki samo s seboj prinaša zahtevek resničnosti na način razčiščevanja tega odnosa.

To soočenje, ki je določilno za to, da in kako človek uresničuje svojo človeškost, in da je ta sploh lahko *uresničujejoča*, ne bi bilo mogoče, kolikor filozofija ne bi iz sebe razvijala nekega načina zgodovinskosti, v kateri sama postane *očitna kot kultura*. Zgodovinsko spričevalo za to najdemo pri Ciceru: *philosophia autem animi cultura est*. Filozofija je kultura kot *paideia*, *vzgoja in izobrazba* človeškosti *v resnici*. Se pravi, da je filozofija *zgodovinska* iz svojega razmerja do resnice, v skladu

s tem pa je tudi kultura bistveno zgodovinsko resnična ali ne. Pri tem je nedvomno relevanten Heglov uvid iz *Uvoda v zgodovino filozofije*, da se niti v religiji niti v znanosti, marveč zgolj v filozofiji *spreminja vsebina resnice kot celota*.⁸ To se pravi, da imamo v filozofiji na ravni odpiranja resnice kot temeljnega filozofskega dogajanja iz svobode mišljenja, ki je v pogledu resnice *isto* z bitjo, opraviti z *epohalnostjo zgodovinskega*, ki konstitutivno opredeljuje tudi to, kar sicer dojemamo kot zgodovinske in kulturne epohe. *Spregovarjanje sveta nas nagovarja kot epohalno spričevalo zgodovinskosti*. Zato ni dovolj, da ga le zagovarjamo. Ker mu vedno že *odgovarjamo* in smo mu izročeni. Izročenost svetu, kolikor se (nam) sporoča iz izročila, nas epohalno nastanja v zgodovinsko situacijo pogovora, kar tudi našo vselejšnjo nastanjenost v kulturi opredeli kot *stanje kulture v pogovoru* – *inter-kulturnost*.

Če smo torej dognali, da je smisel fenomenološke redukcije, ko gre za tematizirano razlikovanje, ravno v tem, da se interkulturnosti *ne nivelira* na multikulturnost, pri čemer ta nivelizacija zadeva možno filozofsko konstitucijo resnice, potem lahko ugotovimo, da je epohe *ne-nivelizacije* sama po sebi zgodovinski nasledek epohalnega *razmerja filozofije do odpiranja resnice* in da tu fenomenologija gotovo ne odkriva ničesar novega, *razen te epohalne pred-odkritosti* – *čisti-ne* – *same*, ki tako postane tema *izrecnega pogovora*. *To je razkritost sveta kot tista predhodna epohalna razlika, ki kaže (v) inter-razsežje interkulturnosti* in ki jo je potrebno izkusiti v epohalnem prehodu na način zgodovinsko odpirajočega pogovora. Ne gre za to, da mi iznajdevamo neko razliko, na podlagi katere bi lahko z izgotovljeno gotovostjo razlikovali med interkulturnostjo in multikulturnostjo, marveč da *izhajamo iz in prihajamo do nje na način odpiranja pogovora*. Ta zgodovinski pogovor ni nobeno *sredstvo*, s katerim in na podlagi katerega bi se zoperstavljali multikulturni nivelizaciji, kolikor naj bi ta pospeševala brezgodovinskost, brezizvornost, breztemeljnost in nadomeščala identiteto z vsakovrstnimi identifikacijami, saj sam ni oprt na kakršnokoli zgodovinsko identiteto ali identifikacijo, marveč zgolj razprostranjen v sredino posredovanja.

Kaj potemtakem glede na možnost tega interkulturnega pogovora pove oziroma zamolčuje »multikulturna nivelizacija«? Današnja kulturološka, sociološka in politološka diskusija o globalizmu se, kakor je znano, sooča s problemom stapljanja in brisanja kulturnih razlik in poskuša tozadevno zastopati politiko priznavanja

8 »Zgodovina filozofije nasprotno ne kaže niti kakega vztrajanja enostavne vsebine brez dodatka niti zgolj kakega poteka mirnega pristavljanja novih zakladov k že dobljenim, marveč se zdi, da ponuja prizorišče vedno prenavljajočih se predrugačenj celote, katerih skupna vez naposled tudi ni več le goli cilj... « ([G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Digitale Bibliothek Band 3: *Geschichte der Philosophie*, S. 27.) Heglovo stališče do razmerja med filozofijo in Evropo v tem delu ostaja do dandanes v enaki meri odločilno in sporno.

kulturnih razlik in drugačnosti. Vprašanje pa je, kako in zakaj prihaja do tega protislovja praktičnih in teoretskih tendenc. Zdi se, da kot po naključju, ki pa v sebi vendarle skriva neko nujnost in v skladu s tem neko ključno protislovje. Namreč to, da subjektivitetna moč obvladovanja sveta, prav kolikor je voljna kulture, vendar zadeva na vsakokratno vladanje sveta samega, ne glede na to, koliko je tudi dejansko prizadeta z njim oziroma si prizadeva, da ne bi bila. Vendar kaj, če je to, v svoji temeljni nameri neobvladljivo obvladovanje sveta sproženo prav od tega zapostavljenega vladanja sveta?

Vladajoča sredina sveta, na podlagi katere je sploh možno sporazumevanje in srečevanje na način prihajanja skupaj v svetu, kaže, kot smo predhodno nakazali, v izvorno dogodevanje inter-razsežja interkulturalnosti. Kolikor svet v odpiranju sredine spregovarja različno, smo zgodovinsko po-gojeni in s tem sploh na neki način skupaj, tako da nam je svet skupe. Omenjena dihotomija znotraj multikulturalizma ne seže do samega izvorno razlikovalnega vzpostavljanja zanj zgolj predpostavljenih kulturnih razlik, ki je naznačeno v inter-razsežju interkulturalnosti. Inter-razsežje kaže v *odpirajočo se sredino sveta*. Vzpostavljanje kulturnih razlik je povezano s tem, da »spregovarja svet«, s to »fenomenološko praevidenco«. *Svet kot skupen spregovarja različno*. V tem se skriva vsa evidenca razlikovanja med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo, pri čemer moramo vzeti na znanje *to skrivanje samo*. Drugače se upravičeno zdi, kako tu zgolj potrjujemo multikulturalistično načelo, da ni (ene) kulture, da obstajajo zgolj (mnoge) kulture. A kolikor to načelo sprejmemo, nujno nastopi vprašanje: kaj odpira razlike kultur, kaj razpira samo kulturo kot razliko, kakor tudi, kaj odpira razliko med kulturami. Če to vprašanje izostane, potem kljub načelnemu priznavanju pluralizma kultur pademo v *kulturni monolit*. Nujno mora biti podano tisto, skozi kar se vzpostavljajo razlike kultur in kar tvori ključni konstitucijski problem inter-kulturalnosti. Kolikor tu izhajamo iz prafenomenološke evidence, »da spregovarja svet«, je ta konstitucijski vidik povezan s sredino sveta in njenim vsakokratnim posredovanjem v vmesju govorice kot izvornim *dogodevanjem*, *dajanjem*, *podarjanjem*, ki ga ne moremo vnaprej zaobseči v tej ali drugačni formi intersubjektive komunikacije, ker je povsem samosvoja *zgodba* in *godba*, ki zadeva samo vrednost zgodovinskega kot takega, vključno z možnostjo njenega razvrednotenja.

Konstitucijsko vprašanje interkulturalnega smisla bi lahko formulirali kot vprašanje, kako je možno *srečevanje* in *sporazumevanje* v kulturi in med kulturami, torej kot vprašanje *svetovnosti* in *jezikovnosti* kultur. A hkrati je potrebno uvideti, da je sleherna kulturnost spričo prej omenjenega »brisanja razlik« danes postala bistveno problematična v pogledu tistega, kar v sebi povezuje elementa svetovnosti in jezikovnosti, tj. v momentu *zgodovinskosti*, in to ne glede na to, koliko zgodovinsko se izkazuje neko kulturno izročilo oziroma, ali je že izvorno ali samo

po primerjavi zgodovinsko. Ni tudi jasno, ali ta problem vstopa ospredje iz izvorov samih ali zavoljo *globalnega izzivanja konca zgodovina v izničevanju izvirnega*. Zgodovinskost danes nadomešča *medijskost*, tako kakor jezikovnost nadomešča informacijskost in svetovnost nadomešča globalnost, pri čemer je sam vidik *nadomestljivosti* določen za humanost, ki v razpolaganju z nadomestljivim, tudi sama postaja razpoložljiva kot nadomestljiva (pri tem seveda ni nujno misliti le na najbolj razvpito manipulacijo s kloniranjem). Kar ni nadomestljivo, danes ni, s čimer je ontološki red postavljen na glavo, kar pa bistveno olajša manipuliranje pri »upravljanju« *vsega brez razlike* s ciljem njegove podreditve. Kjer se *vse brez razlike* stavi na širjenje svetovnega gospodarstva, je vladanje sveta, torej predhodna razkritost sveta in z njo *pogojena zgodovinskost* človeškega prebivanja v svetu odstavljena s programa »za neke druge čase«. S tem pa je epohalno določena tudi kultura kot *brezzgodovinska globalna kulturalizacija*, ki zapostavlja svojo zgodovinsko pogojenost in se postavlja brezpogojno. Svet kot global ni več tisto vsemu skupno, marveč le še *skupek* vsega brez razlik. Tako se tudi globalna kultura ne dojema in jemlje kot skupna kultura, marveč samo kot skupek kultur – *multikulturalnost*.

Toda ta brezpogojna brezgodovinskost, ki se uveljavlja v *vsem brez razlike*, je vendarle zgodovinski dosežek, ki se *kot tak prikriva*. V tem smislu je zgodovina prešla v globalizem, kultura pa v multikulturalnost, in sicer, kakor da ni prehoda, kakor da vmes ni ničesar, kakor da nismo več pogojeni od sveta in se lahko postavljamo z njegovim brezpogojnim obvladovanjem vsega brez razlike. Tu pa se nedvomno kaže ključna zadrega Evrope, ko gre za konstitucijo njenega interkulturalnega smisla, kolikor konec zgodovine ne le prizadeva njen izvor, marveč je zadeva tega izvora samega, ki je zgodovinski.

Kultura, če jo vzamemo v njenem evropskem oziroma zahodnem dojetju, je bistveno zgodovinska, *je zgodovina*. Zavzemanje za kako posebno kulturno identiteto Evrope, ki se pogosto oglašja, pravzaprav spregleduje, da je tisto, kar nosi identiteto Evrope *zgodovina*. Zgodovina pomeni zavest Evrope.⁹ Ustrezneje bi bilo nemara reči, da je zgodovina *bila* zavest tistega, kar je zgodovinsko bila Evropa, kolikor tako modernistične kot postmodernistične teorije kulture že desetletja razglašajo *konec zgodovine* in z njo povezano spremembo kulturne paradigme, ki jo po postmodernem naziranju še najbolj zaznamuje sintagma »kulturnega pluralizma«. Temu ustrezno bi lahko multikulturalizem razglasili za globalistični način javljanja kulture po koncu zgodovine, oblikovanje kulture brez *zgodovine*.

9 Tako recimo Rémi Brague zatrjuje: »Samo v Evropi so kulturo razumeli kot zgodovino in, obratno, zgodovino kot kulturo« (Rémi Brague, »Evropska kulturna zgodovina«, *Phainomena* XVI/55-56, 2006, str. 78). Trditev bi seveda bili potrebno globlje preveriti, kolikor Brague govori s stališča kulturne identitete oziroma kulture kot identitete, ne pa toliko s stališča možnega interkulturalnega pogovora.

vinskega učinkovanja. V takih »razvojnih perspektivah« z Evropo ni več nič. A to nam vendar nekaj pove, čeprav lahko sprejemamo to povsem indiferentno.

Mi, »dobri Evropejci«, če se poslužimo tega Nietzschejevega in Husserlovega samonaslavljanja, nemara nismo več zgodovina, smo pa *slej ko prej postavljeni pred vprašanje zgodovine*, ne samo in sploh ne samo zavoljo (moči) nas samih, marveč predvsem zaradi tistega, kar nas v razmerah globalizacije postavlja v razmerje do drugih in nas v interkulturnem smislu osmišlja kot *zgodovinski pogovor*. *Konec zgodovine je zato v resnici kraj začnenja zgodovinskega pogovora*.¹⁰ V smislu odpiranja tega pogovora je, da se pušča nagovoriti tudi tistemu, čemur se pod diktaturo subjektivitete, ki ne dopušča, da nagovarja še kaj razen nje in ne trpi nobenega ugovora glede uveljavljanja svojega diktata, odreka smisel.

Zadržati se v takem pogovoru in vzdržati v njem je bistvena naloga filozofije, ki ostaja zvesta svojemu epohalnemu zadržanju do odpiranja resnice. Fenomenološke evidence spregovarjanja sveta ne moremo posedovati tako kot vse drugo brez razlike s sedeža subjektivitete. V njegovem lagodju se danes »brišejo razlike«, kar sproža nelagodje glede »stanja sveta«, ki nas, kolikor ga epohalno vzdržimo, zgodovinsko zadrži kot tisto, o čemer mora v resnici steči pogovor.

Konec zgodovine je možno napovedovati in razglašati zgolj tam, kjer nam *življenje v resnici in resnična kultura ne pove ničesar več*, kar ne vodi le v kako zgodovinsko nerazpoloženje, *marveč je privedlo do zgodovinske indifference*. Indiferentni brezrazpoložljivosti ustreza razpoložljivost vsega po vsem, ki smo ji danes globalno izpostavljeni. Ta izpostavljenost »nam Evropejcem« *leze v dušo* kot nuja in nujnost zgodovinskega pogovora s konca zgodovine, ki je kraj hkratnega zastiranja-odstiranja in v tem smislu tudi zgodovinski zastor razlikovanja med multikulturalizmom in interkulturnostjo.

Da prav tako »lezenje v dušo« nemara skriva epohalni izvor konstitucijske problematike interkulturnosti pa tudi izviranja filozofije, je na sledi Husserla in Heidegggra pokazal Klaus Held s poskusom razvitja *temeljnega razpoloženja evropskosti*.¹¹ Sredina sveta nam prvotno govori ali pa ne govori v tem, kar vstopa vmes kot razpoloženje. Razpoloženjem se sicer lahko izogibamo, ne moremo pa se jim izogniti in tako vzgibujejo našo bit v svetu. Svet je v razpoloženju že vedno tu, a tako da v razpoloženjih dejavno stopamo vanj. Razpoloženje je to, kar pokla-

¹⁰ Bitnozgodovinsko vzeto se tu najdemo pred zahodnih-večernim pogovorom, ki nagovarja »evropsko jutro«; k temu Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*; Königshausen&Neumann, Würzburg 2004.

¹¹ Klaus Held, »Evropa in medkulturno sporazumevanje«, v: Klaus Held, *Fenomenološki spisi*, prev. Alfred Leskovec, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 63–77.

nja evidenco sveta, toda ne na način kakega golega evidentiranja pojavnosti sveta, torej na način dejstev, marveč da sproža dejavnost, ki sama postaja očitna kot svet. Zato razpoloženja niso le individualna, pač pa tudi zgodovinska, epohalna. Na obeh ravneh se lahko sprevrže v nerazpoloženje ali celo indiferentno brezrazpoloženskost, kot je ta, ki vlada danes, ko gre za to, kako nam svet spregovarja. V razpoložljivosti vsega brez razlike, se nam *odteguje* razpoloženskost, v kateri svet prvotno spregovarja, tako da je svet pravzaprav *tisto zadnje*, kar – če sploh – prihaja do besede in v tem smislu nekaj velja. Ta odteg pa vzet po sebi, se pravi v svojem *di-fferere*, ni kar nič, marveč samo ni nič razpoložljivega in zato v svoji *neznosnosti* prinaša brezrazličnost razlike kot razpoloženje zgodovinske indiferece. V tej razpornosti se vendar dviguje *spor sveta*, ki rabi *inter*-kulturnost kot kulturo v pogovoru.

Če smo torej spregovarjanje sveta označili kot prafenomenološko evidenco, v čemer je vsebovan temelji problem resnice zgodovine, kakor tudi odpiranje možnosti zgodovinskega pogovora, potem lahko rečemo, da je fenomenologija sicer *brez* take zgodovinsko podane evidence in jo tudi ne more kar konstruirati, vendar ravno ta »*brez*« daje misliti tisto, kar brezevidentnostno *skriva neznosno brezmoč* odprtosti sveta. *Tako se danes ne nahajamo le v krizi človeške vloge v svetu*, torej se ne soočamo le s krizo humanizma, marveč se srečujemo s *hipokrizijo* (t. i. *maskiranjem*) smisla humanizacije in s tem povezano grožnjo dehumanizacije, iz katere iščemo razsežje svetovnosti same, ne več zgolj naše vloge v njem. Ko govorimo o nujnosti konstituiranja interkulturnega smisla, ne zagovarjamo te ali one svetovne kulture in njene centralne vloge, marveč se pogovarjamo o kulturi *sve-ta*, ki se v svoji *sredini* odpira kot *kultura v pogovoru*. Ta se naznanja kot *pogovor iz govorice*. Pred tak pogovor je danes postavljena tudi Evropa, kolikor se zave-rovana v pridobivanje na moči¹² noče izneveriti zgodovinsko posredovanemu interkulturnemu smislu v *razliki* z multikulturalizmom. Gre za temeljno vprašanje svobode, ki ni zvezana zgolj z avtonomijo subjekta, marveč seže k *nomosu* sveta, to pomeni k temeljnemu načinu izročanja in sporočanja sveta, ki smo mu izročeni. V igri torej ni svoboda od zgodovine, ki je dospela na svoj konec, marveč, če vstopamo s tega konca, *svoboda za zgodovinskost kot izročanjem v sporočilno posredovanje sredine sveta*. To bi bila interkulturnost, ki se razlikuje od multikulturalizma v tem, da to *razliko* sprejema vase kot *lastno izročilo* in je na način *odprtega in v tem smislu resničnega pogovora* sprejemljiva za različno spregovarjanje sveta. Prav zato, ker to razlikovanje pogaša zagotovilo evidence in je v izgotavljanju obvladovanja vsega brez razlike zgodovinsko brezmočno, jemlje svojo sporočilnost iz izročila in s tem pripoznava svojo izročenost spregovarjanju sveta. V multikul-

12 Prim. v zvezi s tem članek Cathrin Nielsen, »Martin Heidegger: Evropa in Zahod«, *Phainomena* XIII/49-50 (2004), str. 19—38.

turni nivelizaciji in nihilizaciji tako tudi ne smemo videti zgolj odpadništva od konstitutivnega odpiranja resnice, marveč hkrati tudi neko izvirno pripadnost, iz katere je možno padanje v izničevanje, zaničevanje in uničevanje izvirnega, vse do zanikanja zgodovinskosti. Multikulturalna nivelizacija in nihilizacija sta *izvirno* nasledek *konca zgodovine*, pri čemer pa ostaja prikrito, da je ta konec epohalni dosežek odpiranja resnice v uresničevanju neke človeške vrednosti, vključno z njenim razvrednotenjem, ne pa že kar neka resnica in vrednost na sebi.

Kaj bi to utegnilo pomeniti v zvezi z možno konstitucijo interkulturalnega smisla Evrope, ki je soudeležen tudi pri konkretnem političnem in gospodarskem oblikovanju Evropske skupnosti? To kaže izrazito nasprotujoče tendence brez zagotovil, da jih je mogoče povzeti v neko višjo enotnost. Evropa hoče kot družba znanja postati najrazvitejše globalno gospodarstvo, pri čemer pa je očitno, da ta proces dobivanja na moči hkrati pomeni brisanje izročila, iz katerega je nenazadnje sam izšel in zadeva ravno *filozofijo*, tako kot je to opisal Husserl v znamenitem dunajskem predavanju. Če se bo Evropa brez zgodovinskega pogovora podredila zahtevi subjektivističnega prirejanja svetovnega reda in ekspanziji moči subjektivitete, lahko na lastnem terenu pričakuje hude konflikte, ki ne zadevajo le trenutno medijsko aktualnih točk družbenih in političnih trenj. Temeljni konflikt je vsebovan v sami možnosti humanizacije, ki, kolikor bo prepuščena stihiji družbene moči kot nasledku golega pridobivanja na moči, nujno vodi v dehumanizacijo. Razlikovanje med interkulturalnostjo in multikulturalnostjo nas samo po sebi ne more obvarovati pred takim razvojem in ga tudi ne smemo razumeti kot kako moralistično odločitev, marveč preprosto kot korak nazaj k fenomenološki zadevi sami in s tem njeno razločitev, ki zase rabi našo pripravljenost za pogovor: *da svet različno spregovarja*.

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Klaus Held: O fenomenološki rehabilitaciji etosa

277

V literaturi, ki se navezuje na človeški etos, vlada terminološka poljubnost, iz katere po moje lahko pelje samo *ena* pot: zgodovinski premislek pomena, s katerim so se moralno-filozofski pojmi izvorno javili v evropski filozofiji. V prvem delu svojega premisleka bi zato rad najprej pretresel grške pojme in nato njihove latinske prevode. Pri tem bo izstopila fundamentalno zgodovinska in zadevna razlika med klasičnim grškim »*ethosom*« in novoveško »*moralo*«. Drugi del začnjam z danes prevladujočim vtisom, da je »*ethos*« obsojen, na izginotje zavoljo »*morale*«. Poskusi, da bi rehabilitirali *ethos* vrlin nasproti novoveški morali, ki so jih poskušali komunitarno nastrojene filozofi od izida knjige Alisdaira MacIntyra *After Virtue*, so večkrat naleteli na upravičeno kritiko. S fenomenološko metodo sestopa k orginarnim izkušnjam, bi rad izvedel nov in obenem drugačen poskus. Moja teza bo, da »*ethos*« predstavlja normalnost sveta življenja. »*Morala*« novega veka se opira na mejni primer te »normalnosti«, ki ga povzdigne v normalni primer. Sklepoma bom fenomenološko razjasnil ta zgodovinski razvoj, tako da ga bom interpretiral kot proces »idealizacije« (pojem uporabljam v smislu Husserlove razprave o *Krizi*).

Ključne besede: etika, ethos, morala, fenomenologija, idealizacija

Klaus Held:**On the Phenomenological Rehabilitation of Ethos**

The literature on human ethos evinces terminological arbitrariness, which can in my opinion be overcome in only *one* way: through historical reflection of the meaning which the moral-philosophical concepts have expressed at the very beginning of European philosophy. The first part of the paper is therefore dedicated to the reflection on Greek notions and then its Latin translations. In this respect there appears a fundamentally historical and substantial difference between classical Greek "ethos" and modern "morality". The second part begins with the nowadays prevailing impression that "ethos" is foredoomed to disappearance for the sake of "morality". Attempts at rehabilitating the *ethos* of virtues in contrast to modern morality, undertaken by communitarily inclined philosophers after the publication of Alisdair MacIntyre's *After Virtue*, have for the most part been justly criticized. By means of the phenomenological method of stepping back to originary experience, I would like to approach this matter from a different and new angle. My thesis is that "ethos" represents the normality of the world of experience. "Morality" of the modern world is based upon the borderline case of such "normality", which is elevated to the level of a normal case. In conclusion, I will try to provide a phenomenological explanation of this historical development by interpreting it as the process of "idealization" (this notion is applied in the sense of Husserl's "Crisis" treatise).

Key words: ethics, ethos, morality, phenomenology, idealization

Peter Trawny:**Evropski etos pri Platonu in Aristotelu**

Evropski etos lahko opredelimo na dva različna načina. Po eni strani ima svoj izvor v Sokratovi radikalni formuli, da je krivično ravnanje v vsakem pogledu nekaj slabega in da je bolje celo trpeti krivico. V tem smislu je dobro življenje v sokratskem pogledu samoumik golega družbenega delovanja v smislu družbene uspešnosti. Toda ker je ta izvor evropskega etosa »dinamit za civilno družbo« (Leo Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*), moramo tukaj upoštevati Aristotela in njegov pojem etike. Pri njem po drugi strani navade in običaji predstavljajo ravnoesje za sokratsko radikalno počelo. Glede na oba izvora etike lahko uvidimo, da moralna strogost in etična zmernost predstavljata dve tradiciji evropskega etosa in politike, ki ju ne moremo misliti kot alternativni. Kajti samo enotnost obeh izvorov lahko razkrije univerzalni smisel evropskega humanizma.

Ključne besede: evropski etos, Sokrat, Platon, humanizem, politika

Peter Trawny:
European Ethos in Plato and Aristotle

The European ethos can be characterized in two different modes. On the one hand the European ethos has its origin in the radical formula of Socrates that acting unjustly is in every respect bad and that even suffering injustice is better than that. In this perspective the good life in a Socratic signification is the self-withdrawal of mere social acting in the sense of being socially successful. But because this origin of the European ethos is a “dynamite for civil society” (Leo Strauss, *Natural Right and History*) we have to refer to Aristotle and his concept of ethics. There, on the other hand, we have to notice the habits and customs as a balance of the radical Socratic beginning. Considering these two origins of ethics we can recognize that moral austerity and ethical moderation are both two traditions of the European ethos and politics without being an alternative. For only the unity of these origins can demonstrate the universal sense of the European humanism.

Key words: European ethos, Socrates, Plato, humanism, politics

279

Mădălina Diaconu:
Gramatika evropske bitne zgodovine. Premišljevanja o misli romunskega filozofa Constantia Noice

Constantin Noica (1909–1987) velja za najbolj originalnega in najpomembnejšega romunskega misleca zadnjih petdesetih let. Leta 1988, leto po njegovi smrti, je v nemščini izšla njegova knjiga *De dignitate Europae*. V njej se je Noica spoprijel s klasično filozofijo kulture kot morfologije pri Frobeniusu in Spenglerju, in predlagal interpretacijo evropskih zgodovinskih kulturnih epoh z izhodišča jezikovno-morfoloških form: srednji vek ustreza samostalniku, renesansa pridevniku, reformacija, protireformacija in klasicizem prislovu, ki mu sledi zaimsek, sedanjosti pa števniki in vezniki. Koliko je danes, dvajset let kasneje, pred vstopom Romunije v Evropsko unijo tak filozofski evrocentrizem še mogoče zastopati?

Ključne besede: Noica, Evropa, gramatika, zgodovina, kultura

Mădălina Diaconu:

Grammar of European History of Being. Reflections on the thinking of Romanian Philosopher Constantin Noica

Constantin Noica (1909–1987) is widely believed to be one of the most original and prominent Romanian thinker of the last fifty years. In 1998, a year after his death, his book *De dignitate Europae* appeared in German translation. In it Noica tackles the classical philosophy of culture as morphology in Frobensius and Spengler, suggesting an interpretation of European historical cultural epochs from the viewpoint of linguistic-morphological forms: the Middle Ages correspond to the noun, the Renaissance to the adjective, Reformation, Counter-Reformation and Classicism to the adverb, followed by the Pronoun, and the present age to numerals and conjunctions. To what extent can we today, twenty years later, at the time when Romania is entering the European Union, still advocate such philosophical Eurocentrism?

Key words: Noica, Europe, grammar, history, culture

Karel Novotný:

Evropa in Poevropa v filozofski refleksiji Jana Patočka

280

V delu Jana Patočka najdemo odgovor na izziv postevropske epohe zgodovine. Pozval je k novi duhovnosti, ki bi ponudila skupni, transcendentni, globlji temelj človeškosti. Poziv se zdi dvoumen, saj nova duhovnost temelji na izkustvu popolne izgube smisla, ki je pogoj za »skrb za dušo«. Ali je to evropski način obnove smisla ali se ga lahko univerzalizira? Če velja drugo, potem je ta poziv še vedno evrocentričen. Filozofijo Jana Patočka sicer lahko branimo pred tem očitkom, kolikor predvsem pomeni spoprijem z lastno tradicijo. Morda je kritična refleksija našega načina mišljenja, ki nas lahko odpre drugim.

Ključne besede: Evropa, Patočka, smisel, zgodovina, skrb za dušo

Karel Novotný:

Europe and Post-Europe in the Philosophical Reflection of Jan Patočka

In the work of Jan Patočka there is an answer to the challenge of the post-European epoch of History. He makes an appeal to a new spirituality which would yield a common, transcendental, deeper ground of humanity. This appeal seems

to be ambiguous because this new spirituality is based on the experience of the complete loss of sense which is a condition for the “care of the soul”. Is this the European way of renewing the sense or could it be universalized? If the second option is the case then Patočka’s appeal is still a Eurocentric one. Patočka’s philosophy of History could be defended against this reproach as far as it is first of all a critical debate with our own tradition. Perhaps it is this critical reflection about our way of thinking that could open us to others.

Key words: Europe, Patočka, sense, history, care of the soul

Tatiana Shchytsova:
Memento nasci. K aktualnosti Diotiminega nauka v sodobni filozofiji koeksistence

Prispevek zagovarja tezo, da mora imeti pojem rojstva *vodilno* vlogo v postklasični filozofiji koeksistence. Avtorica zasnuje projekt filozofije rojstva kot konkretno metafiziko koeksistence. Projekt je zasnovan na podlagi interpretacije nauka Diotime o Erosu. Razlika med Diotimo in Sokratom glede metafizičnega ovrednotenja rojstva in smrti je sistematična osnova za kritično obravnavo Heideggrove fundamentalne ontologije, ki skuša preseči centralnost smrti analitike tubiti.

281

Ključne besede: rojstvo, smrt, koeksistenca, neskončnost, odgovor

Tatiana Shchytsova:
Memento nasci. Towards the Relevance of Diotima’s Teaching for Contemporary Philosophy of Interpersonal Community

This paper is dedicated to the substantiation of the thesis that the concept of birth has to be the *leading* one in the postclassical philosophy of interpersonal community (being-with-one-another). The author works out a project of the philosophy of birth as a concrete metaphysics of being-with-one-another. The project is developed on the basis of the interpretation of Diotima’s teaching on *Eros*. The divergence between Diotima and Socrates concerning the metaphysic appraisal of birth and death is a systematic ground for the critical discussion of Heidegger’s fundamental ontology, which aims at overcoming the deathcentrism of the analytic of Dasein.

Key words: birth, death, being-with-one-another, infinity, answer

Valentin Kalan:

Politične razsežnosti »diaita« kot prostorski in načina življenja

Znano je, da političnih vprašanj ni mogoče prav razreševati, če ne upoštevamo načina življenja ljudi, narodov in držav, kar je grška književnost označila z besedo *diaita*. V Nikomahovi etiki je *diaita* vpeljana ob »kategorialni« členitvi določila dobrega, kjer poleg dobrega v bistvu, kar sta bog in um, dobrega kot kvalitete življenja, ki so vrline, Aristotel vpelje še dobrost časa, ki je pravi trenutek in »dobro v prostoru«, kar je *diaita*: *he diaita tagathon en topoi* (EN 1.4.1096a27). Beseda *diaita* nam je najbolj znana kot ime za medicinsko predpisan način življenja. In medicinska dietetika je v pozni antiki začejala nadomeščati etiko – Galen. Toda pri Aristotelu je *diaita* kot teorija dobrega v prostoru tisti del politične filozofije, ki obravnava človekovo naravo (politična antropologija) in prostor kot eksistenčial človeškega bivanja (politična geografija).

V Homerjevem pesništvu je *diaita* ime za uravnoteženo delitev sveta med bogove (Iliada, O 185–195). V Aristotelovi politični teoriji se *diaita* nanaša na vso *oikumene* in postane sinonim za mednarodno politiko. V pojmu *diaita* je zajet pomen delitve in pomen povzročanja: v »dieti« so zajeti deleži (*aisa*, *moros*), ki tvorijo pravičen red, in vzroki (*aitia*) za vzpostavitev pravične ureditve, pri čemer je povzročitelj vedno tudi odgovoren za to, kar je storil. Na ta način je *diaita* izhodišče za pluralno oblikovanje političnega kozmosa.

Ključne besede: *diaita*, Aristotel, prostor, medicina, politika

Valentin Kalan:

Political Dimensions of »diaita« as Spatiality and Way of Life

It is a well-known fact that political issues cannot be solved in the right manner if we do not take into account the way of life of peoples, nations and states, for which the Greek literature has used the word *diaita*. In Nikomachean Ethics, *diaita* is introduced in the »categorical« analysis of the determination of the good, where beside the good in its essence, it being God and Reason, the good as quality of life, it being the virtues, Aristotle also introduces the goodness of time, which is the right moment and »the good in space«, which is *diaita*: *he diaita tagathon en topoi* (EN 1.4. 1096a27). The word is most familiar to us as a name for the medically prescribed way of life. And in late Antiquity, ethics was being replaced by medical dietetics – Galen. However, in Aristotle *diaita* as the theory of the good in space serves at the part of political philosophy tackling human

nature (political anthropology) and space as an existentials of human existence (political geography).

In Homer's epic poetry *diata* is the name for a balanced influence of divine powers in the world (Iliad, O 185–195). In Aristotle's political theory, however, *diata* refers to the entirety of *oikumene*, becoming a synonym for international politics. The concept of *diata* comprises the meaning of partition and that of causation: "diet" comprises portions (*aisa*, *moros*) forming just order and causes (*aitia*) for the establishment of a just order, where the causer is always responsible for his or her own actions. In this way, *diata* serves as the starting point for a pluralist formation of political cosmos.

Key words: *diata*, Aristotle, space, medicine, politics

Janko Lozar: Razsežnosti mahinalne dejavnosti

Prvi del članka je posvečen razdelavi Nietzschejeve misli o mahinalni dejavnosti, kot jo najdemo v knjigi *H genealogiji morale*. Mahinalna dejavnost je poleg razosebljenja v »zimskem spanju« druga, manj vidna resnica asketskega ideala, ki ga Nietzsche razume kot nespokojni odziv (kot stalno reaktivnost) na temeljno neubranost kot resentment in ki služi kot blažilo za v temelju trpečo eksistenco. Nietzsche to zadevo razkrije v fenomenu krščanstva in modernega deloholizma. Že sam pa je dovolj natančno uvidel, da je krščanski ideal resnicoljubnosti povzet tudi v moderni znanosti in filozofiji, predvsem z ignoriranjem temeljnosti instinktivno-afektivne dimenzije volje do resnice. Prikrito bistvo tega ideala pa je prav mahinalna dejavnost. Drugi del je precej nenavadna kritika Nietzscheja, saj jemlje za kriterij kritike prav Nietzschejevo misel mahinalne dejavnosti. Tretji del se sooči s Heideggerjevim delom *Bit in čas* predvsem v navezavi na fenomen odločenosti tubiti in ontološkega karakterja vesti in krivde. Osnovno vprašanje je, ali je tudi pri Heideggerju moč najti dediščino po Nietzscheju razkritega asketskega ideala.

Ključne besede: Nietzsche, Heidegger, večno vračanje enakega, mahinalna dejavnost, asketski ideal

Janko M. Lozar :

Ontological Dimension of Mechanical Activity

The first part of the contribution discusses Nietzsche's thought of mechanical activity as found in his book *To the Genealogy of Morals*. Beside depersonalization through »winter sleep«, mechanical activity is the other, albeit more concealed crucial aspect of the truth of ascetic ideal, which is understood as the restless reaction (as unceasing re-activity) to the fundamental misattunement *qua* resentment, serving as a palliative for the underlying suffering of existence. Nietzsche detects this in the phenomenon of Christianity as well as in modern workaholicism. However, it was Nietzsche himself who already knew well enough that the Christian ideal of truthfulness was taken over by modern science and philosophy, particularly by ignoring the fundamentality of the instinctive-affective dimension of the will to truth; and with it its hidden essence of this ideal: mechanical activity. The second part presents a rather peculiar criticism of Nietzsche and his Will to Power, since the criterion for the critical reflection is taken from Nietzsche's own thought of mechanical activity. The third part investigates Heidegger's *Being and Time* primarily in relation to the phenomenon of resoluteness of Dasein as well as the ontological character of conscience and guilt. The key question is whether in *Being and Time* there are to be found any traces of the spiritual heritage of ascetic ideal as revealed by Nietzsche.

284

Key words: Nietzsche, Heidegger, eternal recurrence of the same, machinal activity, ascetic ideal

Branko Klun

Smisel in neskončnost. Fenomenološki izziv

Pojem neskončnosti, ki je ozko povezan s pojmom transcendence, ima v metafizični tradiciji osrednjo vlogo. Pomembnejše kot njegovo spekulativno razumevanje pa so njegove etične implikacije. Odnos do neskončnosti podeljuje človeku neskončni smisel in s tem absolutno dostojanstvo. S tega vidika pomeni fenomenološki povratak h končnosti, kakor ga zlasti izvede Heidegger, izziv za razumevanje človeka in za etiko. Članek v dialogu z Levinasom kritično obravnava to vprašanje in išče možnosti, kako fenomenološko smiselno razumeti neskončnost.

Ključne besede: smisel, neskončnost, etika, fenomenologija, dostojanstvo

Branko Klun:
Sense and Infinity. A Phenomenological Challenge

The concept of infinity, closely related to the question of transcendence, plays a central role in the tradition of metaphysics. More important than its speculative understanding, however, are its ethical implications. The relation to infinity gives man's existence an infinite sense, and consequently, an absolute dignity. The phenomenological return to finitude, especially in the work of Heidegger, can thus be considered as a challenge for the understanding of man and ethics. In a dialogue with Levinas, the article explores this issue in a critical manner, and searches for the possibilities of a phenomenologically meaningful understanding of infinity.

Key words: sense, infinity, ethics, phenomenology, dignity

Ivanka B. Raynova:
O pojmu odgovornosti Paula Ricœurja

Problem odgovornosti, ki ga Ricœur obravnava v svojih delih precej pogosto, se pojavlja v kontekstu fenomenološke in hermenevtične refleksije o sebstvu kot delujočem, utrpevajočem in sposobnem subjektu, ki ni odgovoren samo za svoja dejanja, ampak mora tudi izpolnjevati dolžnosti do drugih, do skupnosti in prihodnjih generacij. Značilnost Ricœurjeve hermenevtike »sposobnega človeka« (l'homme capable) je v tem, da razpravo problema odgovornosti postavi na več ravni – zgodovinsko, psihološko, etično, politično in pravno. Te ravni oblikujejo različne razsežnosti volje, ki jo je treba vrniti iz razcepljenosti k enotnosti, da bi lahko odgovornost razumeli kot celovito celoto. Glavni cilj prispevka je rekonstrukcija te celovitosti, skuša pa tudi pokazati, da je Ricœurjev pojem Odgovornosti implicitno razumljen iz časa in tako predpostavlja odgovornost, ki našo sedanje eksistenco in koeksistenco povezuje tako s preteklostjo kot prihodnostjo, s tem pa tudi s prihodnjimi generacijami.

Ključne besede: Ricœur, odgovornost, subjekt, etika, hermenevtika

Yvanka B. Raynova:
On Paul Ricœur's Concept of Responsibility

The Problem of Responsibility, which Ricœur treated in its works ever so often, appears in the context of a phenomenological and hermeneutical reflection on

the Self as an acting, suffering and capable Subject, which is not only responsible for its actions but also has to fulfill certain obligations toward others, toward the community and future generations. A characteristic of Ricœur's hermeneutics of the »capable man« (l'homme capable) is that it brings up for discussion the problem of responsibility on several levels – historical, psychological, ethical, political and legal. These levels form different dimensions of the will, which must be brought from splintering back into a unit, so as to be able to understand the responsibility as an integral whole. The main goal of the contribution is to reconstruct this integrality and to show that Ricœur's concept of Responsibility is implicitly temporally conceived and thus presupposes a responsibility, which binds our current existence and co-existence both to the past and to the future, and respectively to future generations.

Key words: Ricœur, responsibility, subject, ethics, hermeneutics

Tine Hribar:

Svetovni etos in evropska civilna religija

286 Najpomembnejše spoznanje, ki ga je prinesla današnja stopnja razvoja globalizacije, je, da se je prepričanje (zahodnih) filozofov od Hegla prek Marxa in Nietzscheja do Heideggra o neogibnem sovpadanju zahodne civilizacije in zahodne kulture, o tem, kako je tehnološki razvoj mogoč le na podlagi krščansko-razsvetljenskih vrednot, izkazalo za nevzdržno. Tehnološki in ekonomski razvoj sta, kot dokazuje izzivalni vzpon Kitajske, mogoča tudi na podlagi nezahodnih kultur z njihovimi lastnimi verstvi oz. etičnimi sistemi, na primer, z daoizmom in konfucijanstvom. Iz tega spoznanja izvira globalna zavest o nujnosti, če naj se izognemo katastrofi in končni apokalipsi, minimalnega, a svetovnega skupnega koeksistenčnega imenovalca. Čeprav v znamenju etične ulomkove črte, pod katero je nabor skupnih vrednot še zmerom manjši kot pa skupek vrednot razhajanja nad njo. A bistveno je, da nabor skupnih vrednot sestavljajo pravrednote svetovnega etosa (svetost življenja, posvečenost mrtvih, dostojanstvo človeka in zlato pravilo), medtem ko so vrednote razhajanja vrednote manjšega, četudi še zmerom velikega pomena. Do svetovnega miru lahko pride le, če se globalizacija ne bo uveljavljala kot svetovna širitev samo enih, zahodnih vrednot, ob hkratnem razvrednotenju vrednot drugih kultur, marveč bomo v njej izhajali iz globalno recipročnega priznavanja različnih kultur in skušali skupaj doseči novo ovrednotenje vseh vrednot.

Dokaz takšnega novega ovrednotenja, ne prevrednotenja, bi bila globalna uveljavitev prepovedi smrtne kazni, največje pričevalke absolutnega spoštovanja sveto-

sti življenja. Prepovedi, ki je danes temelj evropske civilne religije in največji dosežek zahodne civilizacije v 20. stoletju.

Ključne besede: civilizacija, globalizacija, svetovni etos, smrtna kazen, civilna religija

Tine Hribar:
World Ethos and European Civil Religion

The crucial realization at the present stage of globalization is that the belief of (Western) philosophers, from Hegel through Marx and Nietzsche to Heidegger, in the inevitable coincidence of Western civilization with Western culture, in technological advancement being grounded solely in Christian-Enlightenment values, simply doesn't hold water. As the example of the challenging rise of China clearly shows, technological development and economic prosperity can also draw its impetus from non-Western cultures and their respective religions *viz.* ethical systems such as Taoism and Confucianism. It is from this insight that the global awareness of the necessity of a minimal, yet common co-existing denominator at large stems from, if we are to avoid the final catastrophe and ultimate apocalypse. Although, we might add, in the sense of an ethical fraction-line, with the collection of common values as the divider still being smaller than the sum total of divergent values as the dividend. It is crucial, however, that the collection of common values consists of original values of world ethos (holiness of life, sacredness of the dead, human dignity and Golden Rule), with the values of divergence appearing to be of lesser, yet always considerable importance. World peace can be achieved only if globalization does not evolve as the world-wide expansion of a single set of values, namely those of the Western world, through simultaneous devaluation of values pertaining to other cultures. What therefore lies ahead of us is a global reciprocal acknowledgment of different cultures and an endeavor to formulate a new evaluation of all values.

One proof of such new evaluation, rather than revaluation, would be global implementation of the prohibition against capital punishment, the most obvious manifestation of the absolute respect for the holiness of life; prohibition, which today constitutes the foundations of European civil religion and proves to be the greatest achievement of the Western civilization of the 20th century.

Key words: civilization, globalization, world ethos, capital punishment, civil religion

Rainer Thurnher:**Domesticirano, aktualno in eruptivno nasilje v aktualnem kontekstu**

Beseda *Gewalt* ima v nemščini več pomenov. Po eni strani meni moč, silo (če je govor o oblasti države), po drugi poškodovanje drugih. Ta mnogopomenskost ni naključna, *Gewalt* v smislu *potestas* pomeni latentno, vezano možnost – možnost ob vsakem času in vsepovsod, kjer je to potrebno, ohranitve in razvoja, uporabe sile – *potestas* je *potentia violanti*. Razvoj civilizacije in moderne države je potemtakem mogoče rekonstruirati kot proces domestikacije nasilja, kolikor državni pravni red meri na to, da prepove samovoljno uporabo sile. Kultura nasilja kot pokoravanje in krotenje nasilja lahko, v soigri z dodatnimi, npr. ekonomskimi faktorji, zlahka privede do precejšnjega strukturnega nasilja, do kratenja upravičenih človeških zahtev, zato se generirajo potenciali proti-nasilja. Poskušali bomo analizirati naznačujoči se aktualni razvoj znotraj tega polja napetosti.

Ključne besede: moč, nasilje, pravo, strukturno nasilje, proti-nasilje

Rainer Thurnher:**Topically Domesticated, Latent and Eruptive Violence**

288

The German word 'Gewalt' is an ambiguous concept, meaning power, strength, as well as violence. This ambiguity is not accidental, because 'Gewalt' in the sense of power (*potestas*) means a latent, concentrated possibility to make use of violence whenever and wherever it seems necessary for its maintenance and increase: *potestas* is *potentia violandi* (capacity to violate). The development of civilization and modern states can thus be conceived as the result of a domestication of violence, insofar as the order of civil rights intends to avoid any arbitrary use of violence. But the culture of 'Gewalt', seen as its domination and concentration, can, in combination with additional (e. g. economic) factors, lead to structural violence, to forms of violation of legitimate claims and interests of human beings, so that potentials of counter-violence can be generated. The paper tries to analyze actual developments within this field of tensions.

Key words: power, violence, right, structural violence, counter-violence

Vakhtang Kebuladze:
Fenomenologija javnosti. Antropologija javnosti Hannah Arendt
v strukturah vsakdanjega izkustva Alfreda Schütza in
Thomasa Luckmanna

Prispevek podaja analizo javne sfere in njene povezave z zasebno sfero. Naslednja pomembna tema je fenomen moči, ki temelji na »nepopačeni komunikaciji« (J. Habermasova »verzerrte Kommunikation«) v javni in zasebni sferi. Avtor podaja kritiko nekaterih pglavitnih točk politične antropologije Hannah Arendt in njene interpretacije v Habermasovi filozofiji komunikacije. Kritika sloni na Schützovem fenomenološkem pojmovanju strukture vsakdanjega življenjskega sveta. Pokaže se, da je mogoče kriterije definicije »nepopačene komunikacije« najti na osnovi fenomenološke deskripcije fundamentalnih idealizacij, ki omogočajo vzajemni odnos v bližnjem srečanju. Avtor tudi poudari, da je pojem etosa primernejši za sodobni družbeni in politični diskurz kot tradicionalni pojem subjektivnosti.

Ključne besede: Arendt, Schütz, Luckmann, javna sfera, komunikacija

Vakhtang Kebuladze:
Phenomenology of Public Sphere. Hannah Arendt's Political
Anthropology of Public Sphere within the Structures of
Everyday World of Alfred Schütz and Thomas Luckmann

289

The article is dedicated to the analysis of the public sphere and its connection with the private realm. Another important topic is the phenomenon of power, which is based on the »undistorted communication« (J. Habermas' »verzerrte Kommunikation«) in the public and private spheres. The author gives the review of some principal points of Hannah Arendt's political anthropology and its interpretation within the communicative philosophy of Habermas. The review is based on the Alfred Schütz's phenomenological conception of the structure of the everyday life-world. It has been demonstrated that the criteria for the definition of the »undistorted communication« can be found due to the phenomenological description of fundamental idealizations which make possible interaction in the face-to-face situation. The author also stresses that the concept of ethos is more appropriate for the contemporary social and political discourse than the traditional notion of subjectivity.

Key words: Arendt, Schütz, Luckmann, public sphere, communication

Rok Svetlič:**Problem sodobne politične morale. Transfer individualne odgovornosti**

V sestavku obravnavamo fenomen s polja politične morale, ki se navezuje na vprašanje humanosti. Gre za prenos odgovornosti s posameznika na »državo«. Vsebinska tega pojma je nejasna, saj svojo pomenskost črpa iz različnih zapuščin (post)marksističnih kritik, ki so se osredotočale na nepravilnost družbene ureditve. Patologija družbenega okolja naj bi vodila k patologiji individualnega življenja. Oseba, ki je determinirana na ta način, naj ne bi bila zmožna spoštovati socialnih pravil.

Naša teza je, da postmoderne filozofije prava ne moremo zasnovati brez tradicionalnega pojma odgovornosti. Na dveh primerih državne politike bomo izpostavili probleme, ki izhajajo iz transferja individualne odgovornosti. V glavnem se bomo osredotočili na naslednje vprašanje: ali je skladno s pojmom humanosti, da se človeku odreka zmožnost slediti najosnovnejšim moralnim pravilom? Četudi je to v določenih okoliščinah zanj koristno.

Ključne besede: politika, etika, družba, postmoderna filozofija, odgovornost

290

Rok Svetlič:**Problem of the Contemporary Political Morality. The Transfer of Individual Responsibility**

This article is dealing with the phenomenon on the field of the political morality, which is related to the question of humanity. The issue is the Transfer of Responsibility from an individual to »the state«. The content of this notion is rather vague; however, it generally gets its meaning in the field of the various legacies of the postmarxistic critics which are concerned by the unjustness of the social order. The pathological social environment is supposed to be leading to the pathology of the individual. The person who is determined in this way is supposed not to be able to obey social rules.

Our thesis is that the postmodern law of philosophy can not be built without the traditional concept of responsibility. We are going to present two examples of the state policy and show problems that fallow from the transfer of responsibility. We will pose our interest mainly on the following question: is it consistent with the concept of humanity to decline to a person the capability to obey the

most elementary moral rules? Even if this in certain circumstances being advantageous for him.

Key words: politics, ethics, society, postmodern philosophy, responsibility

Jesús Adrián Escudero:

Fenomen »glokalizacije«. Globalizacija in identiteta omrežene družbe

Revolucija informacijskih tehnologij in redefiniranje kapitalizma tvorita novo družbo, omreženo družbo, ki jo karakterizira predvsem rastoča globalizacija ekonomske sfere, fleksibilne organizacije dela in kulture, odvisne od masovnih medijev. Kljub neprestanemu širjenju tehnološke in ekonomske globalizacije pa vseeno ves čas prihaja do silne mnogovrstnosti različnih etničnih, lingvističnih, nacionalističnih, religioznih ali seksualnih identitetnih gibanj. V tem smislu označujemo fenomen, v katerem se globalna dimenzija poveže z lokalno, s pojmom »glokalizacije«. Na osnovi te nove dejanskosti prinašamo v filozofsko in sociološko diskusijo nekaj form rekonstrukcije kolektive in individualne identitete.

Ključne besede: globalizacija, glokalizacija, omrežena družba, identiteta, tehnologija

Jesús Adrián Escudero:

The Phenomenon of »Glocalisation«. Globalisation and Identity in Net-Society

The revolution of informational technologies and the redefinition of capitalism have built up a new society: the net-society. This new form of social organization is strongly based on transnational economical structures and institutions that tend to a gradual leveling of life styles all over the planet. But, on the other side, we assist to the arising of diverse movements that in the name of multiculturalism, nationalism, ecologism, integrism or feminism try to preserve national, religious, ethnical or gender identities. In this sense we characterize the phenomenon, where the global and local dimensions are interconnected, with the concept of "glocalisation".

In the frame of this new »glocal« reality we show different forms of reconstruction of the collective identity. On the one hand, we offer a short analysis of the main traces of globalisation in order to have a general overview of how social,

political and economical structures have changed in this last two decades; on the other hand, we sketch out different possibilities of identity reconstruction, paying special

Key words: globalization, glocalization, net-society, identity, tehnology

Izar Lunaček: Karneval in utopija

Že od začetka novega veka zatrti in premeščeni duh srednjeveškega karnevala se vsaj od devetnajstega stoletja naprej nemara ponovno vrača na površje. Toda kakšen je pravi značaj te dvomljive vrnitve? Že romantika je po stoletjih molka prva prinesla motive ljudskega ustvarjanja v tok elitne ustvarjalnosti individualnega duha, toda ta obuditev karnevalskih motivov ima po Bahtinu prej tesnoben kot proslavljajoč značaj. Karneval je bil avtohtoni način praznovanja zatiranega, nadvladanega ljudstva v fevdalnem svetu. Kakšna je njegova zveza in kakšna bistvena razlika z zabavo sodobnega ljudstva, ki naj bi si v demokraciji vladalo samo? Praznik se od renesanse naprej iz ljudskih trgov seli v privatne domove meščanov in državno zdaj nasprotje namesto v neuradno-ljudskem najde v individualno-privatnem. Če karneval zastopa nazaslišano možnost neke neuradne občosti, kaj izguba te razsežnosti – in posledični razcep na uradno instanco zavezujoče občosti na eni in polje nevsiljive individualne svobode privatnika na drugi – pomeni za moderno stanje? In po drugi strani – če je karneval – kot trdi Bahtin – s svojimi hiperboliziranimi, vsečloveškimi gostijami uprizarjal utopični cilj same zgodovine, v kakšni meri lahko izobilje in blaginjo sodobnega potrošništva razumemo kot njegovo izpolnitev? Ali je »izpolnitev karnevalske utopije« v smislu družbene realizacije sanj zatiranega ljudstva sploh konceptualno mogoča ali gre – nasprotno – pri karnevalski utopiji ravno za sliko, ki jo je že kot sliko mogoče živeti in katera družbena realizacija se prekrši ravno proti njeni bistveno imaginarni naravi? Naš tekst stremi k orisu mere, v kateri se karneval, po svoji lastni ciklični logiki, po katerem je vse izključeno tako ali tako le zakopano v temelj, danes iz svojega mesta v bazi modernosti dejansko spet vrača na površje; k načrtanju meje, v kateri ga družbena ureditev poznega kapitalizma udejanja in v kateri mu po sami svoji zasnovi ne more ostati zvesta ter – končno – k poskusu prepoznanja obljube, ki jo karneval posledično nosi za razrešitev nekaterih ključnih zagat modernosti.

Ključne besede: karneval, Bahtin, družba, modernost, utopija

**Izar Lunaček:
Carnival and Utopia**

The paper examines the precise measure in which Bakhtin's carnivalesque can be said to be on the rise in the present day. It critically examines the way in which modern democracy and consumer-oriented capitalism can be said to "fulfill the utopia" enacted in carnival and compares it to the way, in which great totalitarian systems like Nazism or Stalinism claimed to have been doing precisely that. It concludes arguing for carnival utopia as strictly imaginary, as meant to be lived as a picture, thus waving aside the need for its "social realization" as irrelevant. It also concludes by rooting for a carnivalisation of consciousness that could disperse the divide between the private and the common, determining modern society, as well as the divide between the real and the imaginary, defining modern ontology, and thus form a world of living pictures and a sociality that spans the space occupied by "unofficial popularity" of Bakhtin's conception.

Key words: carnival, Bakhtin, society, modernity, utopia

**Mario Ruggenini:
Resnica, identiteta, diferenca****293**

Resnica Evrope – resnica, kakor jo je mislila grško-krščanska-moderna metafizična zgodovina Evrope – je *resnica identičnega*: ena edina resnica za vse, brez nje bi poznali le razdrobitev in nerešljiv konflikt. Kriza Evrope kot kriza filozofije, »kriza evropskega človeštva«, o kateri govori Husserl na Dunaju maja leta 1935, je kriza zahodnega dojetja uma, čigar voluntaristično temeljno potezo tudi dramatično jasno izrazi: skrito namreč zasije kot poslednja substanca neke racionalnosti, ki pa ji je v resnici pri njeni nalogi spodletelo.

Možnost vnovične problematizacije razmerja med resnico in identiteto mora zato premeriti hermenevtiko končnosti in pri tem odstraniti metafizični predsodek, ki iz končnosti napravi mejo, ki človeka ločuje od resnice. Fenomenološko-hermenevtično izkustvo ne more obiti odprtja za *končno resnico*, saj kot resnico lahko misli le tisto, ki se kaže in uveljavlja svetnem pogovoru eksistenc. Kar se na koncu izkaže za neizpodbitno, je misel, da je resnica pogovora lahko le končna resnica, ta pa ne vodi v sintezo, ki ukine vse razlike, prav nasprotno: godi se kot dogodek, v katerem se difference določijo.

Ključne besede: resnica, Evropa, identiteta, končnost, svet

Mario Ruggenini: Truth, Identity, Difference

The truth of Europe – the truth as thought through by the Greek-Christian-modern metaphysical history of Europe – is the *truth of the identical*: the one and only truth for all, and without it all that is left is fragmentation and an unsolvable conflict. The crisis of Europe as the crisis of philosophy, »the crisis of European humanity«, about which Husserl spoke in Vienna in May 1935, is the crisis of the Western understanding of reason, whose voluntaristic basic feature is dramatically clearly expressed: it shines secretively as the last substance of a certain rationality, which, however, has failed in fulfilling its task.

The possibility of a renewed investigation of the relationship between truth and identity must therefore take into account hermeneutics of finitude and thereby set aside the metaphysical prejudice which sees finitude as a border separating man from the truth. Phenomenological-hermeneutic experience cannot avoid the openness for a *finite truth*, since truth can only be thought in terms of what shows and establishes itself in the worldly conversation of existences. Eventually, what remains unquestionable is the thought that the truth of conversation can only be a finite truth, which, however, cannot lead to a synthesis abolishing all differences. Quite the contrary: it eventuates as an event in which differences find their determination.

Key words: truth, Europe, identity, finitude, world

Mirko Wischke: Brez volila. O fenomenologiji tradicije in govorce

Je tradicijo mogoče izkusiti? Kako je z možnostjo izkušanja tradicije? Vprašanje je problematično v dveh ozirih: prvič, kjer možnost izkušanja nikakor ni zagotovljena, in drugič zato, ker se forme govorjenja in mišljenja, ki jih je izoblikovala tradicija, zaradi preoblikovanja vedenja v informacijske kvantitete, zde odveč. Če tradicij ni moč prevesti, se jih zanemarja, tj. se jih nič več posreduje. Možnost izkušnje je problematična, kolikor vsakdan sedanjega človeka v zmedi doživljajev ne vsebuje skoraj ničesar, kar bi bilo moč prevesti v izkušnjo. Zakaj je tradicija vredna prenosa? Vprašanje, ali v tradiciji izoblikovane forme govorjenja in mišljenja, ki lahko prestopijo moderno specializacijo vednosti, sugerirajo alternativo, je zastavljeno napačno. Tradicije so brez volila.

Ključne besede: tradicija, govorica, fenomenologija, modernost, volilo

Mirko Wischke:
**Without Legacy. On the Phenomenology of Tradition
and Language**

Can tradition be experienced? What is the possibility of experiencing tradition? The question is problematic in two aspects: firstly, because the possibility of experiencing is far from secured, and secondly, because the forms of speaking and thinking as formed by tradition seem superfluous in view of the transformation of knowledge into informational quantities. If traditions cannot be rendered, they are readily neglected, *i.e.* they are no longer mediated. The possibility of experience is problematic insofar as the everydayness of the contemporary man in his experiential confusion embraces very little, if anything at all, that can be rendered into experience. Why is tradition worthy of mediation? The question whether forms of speaking and thinking, as formed through tradition, and which can overstep the modern specialization of knowledge, suggest an alternative, is falsely raised. Traditions are without legacy.

Key words: tradition, language, phenomenology, modernity, legacy

Dimitri Ginev:
**Kognitivni eksistencializem in fenomenologija teoretskih
objektov znanosti**

295

Prispevek obravnava znanstveno raziskovanje skozi optiko hermenevitične fenomenologije. Prva trditev je, da teoretski objekti znanosti eksistirajo hkrati kot »vpisi« v horizont možnosti za raziskovanje in kot »sledi«, ki jih pušča za seboj praksa formalizacije, eksperimenta, kalibracije, merjenja in preračunavanja. Možnosti se v raziskovalnem procesu prilagodijo, pri čemer se polagoma oblikuje pojmovna struktura znanstvenega področja. V tem smislu se horizont možnosti vselej kaže kot odprta predstruktura interpretacije strukture določenega področja. Pri podrobnejši obravnavi tega pogleda bo avtor tudi podal osnovni očrt programa »kognitivnega eksistencializma«.

Ključne besede: znanost, teoretski objekti, hermenevitična fenomenologija, kognitivni eksistencializem

Dimitri Ginev:
**Cognitive Existentialism and Phenomenology of Theoretical
 Objects of Science**

In my presentation, I will try to develop a picture of scientific research in terms of hermeneutic phenomenology. I will claim that theoretical objects of science do exist at once as »inscriptions« on the horizon of possibilities for doing research, and as »traces« left by practices of formalization, experimentation, calibration, measurement, and calculation. The possibilities become appropriated in the research process, whereby a conceptual structure of scientific domain gradually takes shape. According to this, the horizon of possibilities remains always an open fore-structure of interpretation concerning the structure of the domain. In elaborating on this view, I will sketch out a phenomenological program of »cognitive existentialism«.

Key words: science, theoretical objects, hermeneutic phenomenology, cognitive existentialism

Fabio Polidori:
Vzvrtni koraki

296

Prispevek začne z navedbo izjave P. Sloterdijka v nedavno izdani knjigi (*Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005), ki trdi, da se z epoché »razkrije 'korak nazaj', ki ga filozofija sprošča v času, ko se vse ostalo osredotoča na korak naprej«. S tem se izpostavlja eden temeljnih vidikov filozofske drže, še posebej fenomenološke, ki – kot skušata pokazati Husserl (epoché) in Heidegger (korak nazaj) – v sebi hrani možnosti kritične pozicije znotraj konteksta, ki ga vedno bolj določa naraščanje prostorov napredovanja, kar ne velja le za vednost, ampak tudi za dejanje.

Ključne besede: Sloterdijk, Husserl, Heidegger, epoché, progres

Fabio Polidori:
Steps Back

The paper starts from a statement from a recent book by P. Sloterdijk (*In Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005), who claims that with the epoché »becomes explicitly the 'step back' permitted to philosophy just when everything else is concentrated on steps forward«. In this way one of

the fundamental aspects of philosophical attitude is questioned, particularly the phenomenological one, which – according to the suggestions of Husserl (*epoché*) and Heidegger (*step back*) – maintains in itself the resources of a critical position in a context more and more characterized by the increase of spaces of progress. And this is said not only about knowing, but also about action.

Key words: Sloterdijk, Husserl, Heidegger, *epoche*, progress

Cathrin Nielsen: Realnost kot neskončno napredovanje

Aristotel pri obravnavi kvantitativne neskončnosti poudari, da sta v neskončnosti možnost in realnost isto, ker realnost neskončnega pomeni, da je zunaj realnosti vselej še nekaj drugega (onkraj sebstva). Tako za Aristotela neskončnost ostaja znotraj (kot modus) kategorialne *možnosti*, se pravi, da ni zmožna postati realnost. Prispevek obravnava obširno stališče in kritiko te navidez 'preproste' kategorialne možnosti v kontekstu moderne dobe ali transcendentalnega premika, v katerem se pojavlja v obliki empirične regresije (Kant). Prispevek ravno tako podaja kritiko te teme v kontekstu tistega, kar je Hegel pri obravnavi kvantitativne neskončnosti poimenoval »slaba neskončnost«, obravnava pa tudi Heideggro, ki v moči »volje do volje« prepozna *realnost* zgodovine biti nezmerne. Njeno realnost imenuje »Gestell«.

297

Ključne besede: progressus in infinitum, čas, kvantiteta, možnost, »Gestell«

Cathrin Nielsen: Reality as Infinite Progress

In his discussion of the quantitative infinite, Aristotle stresses that in the infinite possibility and reality are the same because the reality of the infinite means always to have something else out there (beyond the self). Thus, the infinite remains for Aristotle within (the modus of) categorial *possibility*, *i. e.* it is not capable of coming to reality. The paper pursues an expansive view and critique of this seemingly 'simple' categorial possibility in the context of the modern age or the transcendental shift, in which it appears in the form of empirical regress (Kant). The paper will also review the subject in the context of what Hegel in his discussion of quantitative infinity termed »bad infinity«, and discuss Heidegger, who perceives in the power of the »will to will« the *reality* of History of Being of the immoderate. He names its reality »Gestell.«

Key words: progressus in infinitum, time, quantity, possibility, »Gestell«

Dean Komel:

Multikulturalizem in interkulturalnost. Neko fenomenološko razlikovanje

Članek obravnava razlikovanje med multikulturalizmom in interkulturalnostjo, ki ima fenomenološko relevanco, kolikor zadeva tematizacijo svetovnosti sveta. Prvi problem, s katerim se v tem pogledu soočimo, je zadobitev fenomenološke evidence takega razlikovanja. Pri tem moramo upoštevati zgodovinsko razmerje filozofije in kulture. To se kaže v meri epohalnega odpiranja resnice, ki je odločilno za utemeljevanje zgodovinske humanosti. Diskusija o interkulturalnosti se zato ne more ogniti zgodovinskemu nihilizmu kot določujočem kulturnem razpoloženju sodobne Evrope, ki je medtem postalo planetarno.

Fenomenološka praevidenca, da svet spregovarja različno, tako zadene ob svojo zgodovinsko mejo, ki jo zaznamuje samo v sebi kontroverzno razglašanje »konca zgodovine«. To, da fenomenologija danes pogreša evidenco razlikovanja med multikulturalizmom in interkulturalnostjo, ni kak teoretski manko, pač pa *tisti* epohalni odteg, ki priteguje zgodovinski pogovor in odpira razumevanje interkulturalnosti kot *kulture v pogovoru*.

Ključne besede: interkulturalnost, multukulturalizem, fenomenologija, zgodovina, pogovor

Dean Komel:

Multiculturalism and Interculturality. A Phenomenological Distinction

he article tackles the distinction between multiculturalism and interculturality, which evinces a phenomenological relevance, insofar it concerns the investigation of the worldhood of the world. The first problem arising in this respect is the issue of gaining phenomenological evidence of such distinction. It is necessary to take into account the historical relationship of philosophy and culture. This is evinced in the measure of the epochal opening up of truth, which proves decisive for grounding historical humanness. The discussion of interculturality therefore cannot avoid historical nihilism as the determining cultural disposition of contemporary Europe, which in the meantime grew to planetary proportions. Phenomenological original evidence that the world speaks in various languages hereby stumbles upon its historical limit as marked by controversial announcements of the »end of history«. The fact that phenomenology of today lacks the evidence

of differentiating between multiculturalism and interculturality is not some sort of theoretical deficit but rather *the* epochal withdrawal which brings to the fore a conversation and opens up an understanding of interculturality as the *culture in conversation*.

Key words: interculturality, multiculturalism, phenomenology, history, conversation

Prevedel *Janko M. Lozar*

Addresses of the Contributors

Prof. Dr. Klaus Held

Faculty of Humanities
University of Wuppertal
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal
Germany

Prof. Dr. Peter Trawny

Faculty of Humanities
University of Wuppertal
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal
Germany

Dr. Karel Novotný

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
Charles University in Prague
Ke Krizi 8
15800 Prague
Czech Republic

Assist. Prof. DDr. Mădălina Diaconu

Institute of Philosophy
University of Vienna
Universitätsstraße 7
1010 Vienna
Austria

Dr. Tatiana Shchytsova

Department of Philosophy and Political Sciences
European Humanities University Vilnius
Kraziu str. 25
01108 Vilnius
Lithuania

Prof. Dr. Valentin Kalan

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Janko M. Lozar

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Assoc. Prof. Dr. Branko Klun

Faculty of Theology
University of Ljubljana
Poljanska 4
1001 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova

Institute of Philosophy
Bulgarian Academy of Sciences
Neofit Rilski 48
1000 Sofia
Bulgaria

Institute for Axiological Research
Doktorberg 23 E-2
2391 Kaltenleutgeben
Austria

Prof. Dr. Valentin Hribar

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Rainer Thurnher

Institute for Philosophy
University of Innsbruck
Christoph-Probst-Platz
Innrain 52
6020 Innsbruck
Austria

Assist. Prof. Dr. Rok Svetlič

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. D. Vakhtang Kebuladze

Department of Philosophy
Kyiv Taras Shevchenko University
Volodymyrska 64
01033 Kyiv
Ukraine

302

Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero

Department of Philosophy
Faculty of Letters
Autonomous University of Barcelona
08193 Bellaterra
Spain

Ph. D. Izar Lunaček

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Mario Ruggenini

Department of Philosophy and Theory of Science
Ca' Foscari University of Venice
Dorsoduro 3484/D
30123 Venice
Italy

Assist. Prof. Mirko Wischke

Department of Philosophy
Martin-Luther-University
Halle-Wittenberg
Schleiermacherstr. 1
06114 Halle/S.
Germany

Prof. Dr. Dimitri Ginev

Centre for Culturology
St Kliment Ohridsky University of Sofia
Tzar Osvoboditel Blvd. 15
1000 Sofia
Bulgaria.

Prof. Fabio Polidori

Department of Philosophy
University of Trieste
Androna Campo Marzio 10,
34123 Trieste
Italy

Dr. Cathrin Nielsen

lektoratphilosophie.de
Editorial Office for Philosophy
Haendelstrasse 6
60318 Frankfurt am Main
Germany

303

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji Phainomena.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bojo v tabelarični obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.³).

Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13–39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10–20.

Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

»Author-date« način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

- Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.
- Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10—20.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

GLAVNA UREDNICA – EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR – EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Co-poeru (Cluj), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Adriano Fabris (Pisa), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama)

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znano-sti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Nova revija d.o.o., Cankarjeva 10b, 1000 Ljubljana
tel. +386 (1) 2444 560, fax. +386 (1) 2444 586
info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000
tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si
Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>